DE GRUYTER

Wolfram Drews,
Christian Scholl (Hrsg.)

TRANSKULTURELLE VERFLECHTUNGS-PROZESSE IN DER VORMODERNE



DAS MITTELALTER
BEIHEFTE



Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne

Das Mittelalter
Perspektiven mediävistischer Forschung

Beihefte

Herausgegeben von
Ingrid Baumgärtner, Stephan Conermann und
Thomas Honegger

Band 3

Wolfram Drews, Christian Scholl (Hrsg.)

Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-044483-4
e-ISBN (PDF) 978-3-11-044548-0
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-044550-3

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Datenkonvertierung/Satz: Satzstudio Borngräber, Dessau-Roßlau
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
♾ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhaltsverzeichnis

Konzeptionelle Überlegungen

Wolfram Drews / Christian Scholl (Münster)

Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne. Zur Einleitung

Globalgeschichte hat derzeit Konjunktur: Zahlreiche Projekte befassen sich mit ‚The West and the Rest', der ‚Provinzialisierung' Europas, der Geschichte von ‚Zentren' und ‚Peripherien' oder mit Migrationen, um nur einige Beispiele zu nennen. Neben Projekten, die vergleichend arbeiten, gibt es solche, die beziehungs- und transfergeschichtliche Fragestellungen in den Fokus rücken. Zudem wird unter dem Label ‚Glokalisierung' versucht, der auf Globalisierungsprozesse ausgerichteten Perspektive einen alternativen Blick auf die lokalen Dimensionen derartiger Vorgänge an die Seite zu stellen. Zumeist sind die genannten Ansätze auf die Moderne fokussiert, entsprechend der traditionellen Ausrichtung der Globalgeschichte auf die Zeit ab 1400, 1750, 1880 oder gar 1970. Diese zeitliche Beschränkung wird aber allenfalls mit einer postulierten Intensivierung von Außenkontakten im Zuge europäischer Expansions- und Kolonialisierungsprozesse begründet und erscheint somit unzureichend.

Für die Zeit der Vormoderne gibt es auf diesem Gebiet dementsprechend noch großen Nachholbedarf. Einschlägige Studien konzentrieren sich zumeist auf drei Ansätze: zunächst auf die Untersuchung imperialer Herrschaftsräume, ihrer Expansionsstrategien, der zu ihrer Legitimation herangezogenen Ideologien oder ihrer Trägergruppen, aber auch auf die Analyse der Binnenstrukturen, etwa unter dem Aspekt der Interaktion von Zentren und Peripherien. Ein zweiter Ansatz beschäftigt sich mit Migrationen, also mit Wanderungsprozessen, die durch eine dauerhafte Verlagerung der Siedlungsschwerpunkte von Bevölkerungsgruppen gekennzeichnet waren. Ein dritter Zugang zu vormodernen Globalgeschichten nimmt Fernhandelsbeziehungen in den Blick, also Prozesse, die zwar mit Bevölkerungsbewegungen verbunden waren, die jedoch nicht auf eine permanente Verlagerung der Wohnsitze abzielten, sondern den Austausch materieller Güter, aber auch von Sklaven, zum Ziel hatten.

Betreibt man Globalgeschichte als Interaktionsgeschichte,[1] so können verschiedene Ansätze hierunter subsumiert werden, die den Vorteil haben, auch europäische Gesellschaften aus dieser Perspektive in den Blick nehmen zu können; das vormoderne Europa erscheint so als Teil einer globalen Welt, die dortigen Gesellschaften als vielfältiger und differenzierter, als gemeinhin angenommen wird. Unter neuen, globalgeschichtlich orientierten Fragestellungen können somit auch ältere Forschungsansätze zu einer europabezogenen Globalgeschichte beitragen, etwa die vergleichende Geschichte oder die Kulturtransferforschung. Auch das in den 1990er Jahren entwickelte Konzept der *histoire croisée* ist hier zu erwähnen, selbst wenn es vornehmlich

---

1 Vgl. Andrea KOMLOSY, Globalgeschichte. Methoden und Theorien (UTB 3564), Wien, Köln, Weimar 2011, S. 63.

im Umfeld der Erforschung deutsch-französischer Beziehungen der Neuzeit konzipiert und bisher weitgehend in diesem Bereich angewandt wurde. Weniger im Fokus standen dagegen die – nach herkömmlichen Maßstäben der Europageschichte – peripheren Regionen Europas oder religiöse wie ethnische Minderheiten. Letztere haben gerade im Zuge der *subaltern studies* oder auch im Rahmen der Erforschung von Diasporagemeinschaften verstärkt Aufmerksamkeit erfahren. Ein weiterer, im Kontext neuerer Ansätze häufiger verwendeter Begriff, der für die Beiträge des vorliegenden Bandes erkenntnisleitend war, ist der der ‚Verflechtung' (*entanglement*), der in der Forschung häufig in Verbindung mit Ansätzen aus den *postcolonial studies* wie z. B. *shared* oder *connected histories* fruchtbar gemacht worden ist, die für einen Perspektivenwechsel weg von Europa und allgemein für plurilaterale Ansätze plädiert haben.

Die Vertreter der *histoire croisée* und der daraus hervorgegangenen ‚Verflechtungsgeschichte' haben ihren Ansatz ursprünglich in Abgrenzung zum Historischen Vergleich und zur Transfergeschichte entwickelt; allerdings wären diese neueren Konzepte ohne die Pionierarbeit der Historischen Komparatistik sowie der Kulturtransferforschung kaum möglich gewesen. Der Historische Vergleich rückte seit den 1970er Jahren zunehmend in den Fokus der Forschung.[2] Gegenstand der vergleichenden Geschichtswissenschaft waren zwei oder mehr ‚Gesellschaften' bzw. ‚Kulturen', die in den 1970er und 80er Jahren primär im Hinblick auf Unterschiede und ab den 90er Jahren auch zunehmend auf Gemeinsamkeiten hin untersucht wurden. In der Regel war die Forschung jedoch nicht an den zu vergleichenden ‚Gesellschaften' oder ‚Kulturen' als Ganzen interessiert, sondern sie wählte vielmehr einzelne Phänomene der zu vergleichenden Einheiten als Untersuchungsobjekte aus (Familie, Bildung, Bürokratie etc.). Das Ziel des Vergleichs bestand vornehmlich darin, Bedeutung und Funktion eines solchen Phänomens in mehreren Einheiten zu verstehen und zu erklären.[3]

Seit den 1990er Jahren erweiterte die Historische Komparatistik ihre Perspektive, was sich u. a. in einer Ausweitung des geographischen Raums zeigte. Hatten bisher

---

2 Zur Geschichte des Historischen Vergleichs vgl. Hartmut Kaelble, Der internationale Vergleich seit den 1970er Jahren, in: Thies Schulze (Hg.), Grenzüberschreitende Religion. Vergleichs- und Kulturtransferstudien zur neuzeitlichen Geschichte, Göttingen 2013, S. 26–40. Zur vergleichenden Geschichtswissenschaft als Ganzer vgl. den Sammelband Heinz-Gerhard Haupt u. Jürgen Kocka (Hgg.), Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung, Frankfurt a. M., New York 1996; zum Historischen Vergleich in der Mediävistik Michael Borgolte, Mediävistik als vergleichende Geschichte Europas, in: Hans-Werner Goetz u. Jörg Jarnut (Hgg.), Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung (MittelalterStudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, Paderborn 1), München 2003, S. 313–323.

3 Vgl. Hannes Siegrist, Perspektiven der vergleichenden Geschichtswissenschaft. Gesellschaft, Kultur und Raum, in: Hartmut Kaelble u. Jürgen Schriewer (Hgg.), Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M., New York 2003, S. 305–339, hier S. 314.

überwiegend Vergleiche zwischen europäischen Staaten und hier besonders zwischen Großbritannien, Frankreich und Deutschland[4] im Mittelpunkt des Interesses gestanden – abgesehen davon gab es lediglich noch eine nennenswerte Anzahl an transatlantischen Vergleichsstudien –, so wurden zunehmend auch Vergleiche zwischen Europa und der außereuropäischen Welt jenseits Nordamerikas in den Blick genommen. Darüber hinaus öffnete sich die vergleichende Geschichtswissenschaft auch methodisch, indem sie nicht mehr nur wie bisher zwei oder mehr ‚Kulturen' auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten hin untersuchte, sondern auch Wechselwirkungen zwischen den zu vergleichenden Einheiten in den Blick nahm, wodurch sie Fragestellungen der Forschungen über ‚Kulturtransfer' und ‚Interkulturalität' in ihr Methodenrepertoire integrierte[5] und damit Forderungen nach einer Verbindung der Fragestellungen von Historischem Vergleich und Kulturtransfer nachkam.[6]

Das Konzept des Kulturtransfers wurde ab Mitte der 1980er Jahre von französischen Germanisten und Kulturhistorikern entwickelt, die eng mit deutschen Romanisten, Frankreich-Historikern und Komparatisten zusammenarbeiteten.[7] Die ersten Arbeiten betrafen Kulturtransfers von Frankreich nach Deutschland; später kam auch die Erforschung deutsch-britischer Transfers dazu, womit eine Übersetzung des Begriffspaars *transfer culturel* zu ‚interkulturellem Transfer' einherging. Dadurch sollte deutlich werden, dass das Konzept nicht primär den Transfer *von*, sondern *zwischen* Kulturen in den Blick nahm.[8] Dieser Akzent bildete allerdings den Ansatzpunkt für die häufig vorgebrachte Kritik am Postulat vermeintlich fester Grenzen zwischen verschiedenen ‚Kulturen', die sich auch mit der These auseinandersetzte, diese könnten gleichsam ontologisch definiert werden.

---

4 Vgl. Kaelble (Anm. 2), S. 35.

5 Vgl. Siegrist (Anm. 3), S. 316f. Fortan untersuchte die vergleichende Geschichtswissenschaft u. a. „Prozesse der Nachahmung, umdeutenden Aneignung und Hybridisierung von institutionellen Mustern, sozialen Formen und Praktiken sowie von Begriffen, Deutungshorizonten und Diskursen, die von einem Raum bzw. Sinnzusammenhang in einen zweiten oder dritten transferiert werden."

6 Vgl. zur Kombination von Vergleich und Transfer Hartmut Kaelble, Die Debatte über Vergleich und Transfer und was jetzt?, in: H-Soz-u-Kult, 08.02.2005, URL: http://www.hsozkult.de/article/id/artikel-574 [letzter Zugriff: 20.02.2015].

7 Vgl. aus der Fülle der Literatur zur Kulturtransferforschung zusammenfassend und mit Beispielen aus dem Bereich der mittelalterlichen bzw. byzantinischen Geschichte versehen Stamatios Gerogiorgakis, Roland Scheel u. Dittmar Schorkowitz, Kulturtransfer vergleichend betrachtet, in: Michael Borgolte u. a. (Hgg.), Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter (Europa im Mittelalter 18), Berlin 2011, S. 385–466. Eine Gesamtstudie zur mittelalterlichen Geschichte, die das Konzept des Kulturtransfers fruchtbar anwendet, ist Dominik Wassenhoven, Skandinavier unterwegs in Europa (1000–1250). Untersuchungen zu Mobilität und Kulturtransfer auf prosopographischer Grundlage (Europa im Mittelalter 8), Berlin 2006, die aus dem Erlanger Graduiertenkolleg 516 „Kulturtransfer im europäischen Mittelalter" hervorgegangen ist.

8 Vgl. Christiane Eisenberg, Kulturtransfer als historischer Prozess. Ein Beitrag zur Komparatistik, in: Kaelble u. Schriewer (Anm. 3), S. 399–417, hier S. 402f.

Unter ‚Transfer' versteht die Kulturtransferforschung „die Bewegung von Menschen, materiellen Gegenständen, Konzepten und kulturellen Zeichensystemen im Raum und dabei vorzugsweise zwischen verschiedenen, relativ klar identifizierbaren und gegeneinander abgrenzbaren Kulturen mit der Konsequenz ihrer Durchmischung und Interaktion."[9] Der Fokus liegt dabei auf der Rezeptionskultur; die Vertreter dieses Ansatzes grenzten sich daher von der älteren Forschung ab, die stets nach ‚Beeinflussungen' gesucht und diese größtenteils mit einem ‚Kulturgefälle' erklärt hatte: Gegenstände des Transfers seien (nahezu ohne Veränderung) von Kultur A nach Kultur B ‚exportiert' worden, womit eine passive Rolle des Empfängers suggeriert wurde.

Kritik an dieser Auffassung hatte bereits Peter Burke geübt, der der älteren Forschung vorwarf, Gegebenes und Genommenes als nahezu identisch angesehen zu haben.[10] Dem hielt Burke am Beispiel der scholastischen Philosophie entgegen, dass bereits im Mittelalter differenziertere Sichtweisen vertreten wurden.[11] Als Beispiel hierfür ließe sich Thomas von Aquin anführen, der in seiner ‚Summa Theologica' konstatierte, dass „alles, was in etwas aufgenommen wird, nach Weise des Aufnehmenden in dieses aufgenommen wird."[12] In diesem Sinne betont auch die Kulturtransferforschung die aktive Rolle der Rezipienten: „Nicht der Wille zum Export, sondern die Bereitschaft zum Import steuert hauptsächlich die Kulturtransfer-Prozesse."[13] Entscheidend sei daher der Wunsch nach Veränderung und ‚Modernisierung' in der aufnehmenden Kultur. Beim ‚Aufnahmeprozess' übernehme die rezipierende Kultur nicht einfach ein ‚fremdes' Vorbild in unveränderter Form, sondern sie verbinde und durchmische ‚fremde' mit ‚eigenen' Elementen und Traditionen, wodurch etwas Neues entstünde.[14] Die ‚Aufnahme' eines Kulturguts wird also als kreativer, umdeutender Akt seitens der Rezipienten aufgefasst;[15] Burke spricht in diesem Zusammen-

---

9 Matthias Middell, Von der Wechselseitigkeit der Kulturen im Austausch. Das Konzept des Kulturtransfers in verschiedenen Forschungskontexten, in: Andrea Langer u. Georg Michels (Hgg.), Metropolen und Kulturtransfer im 15./16. Jahrhundert. Prag – Krakau – Danzig – Wien, Stuttgart 2001, S. 15–51, hier S. 17.

10 Vgl. Peter Burke, Kultureller Austausch (Erbschaft unserer Zeit 8), Frankfurt a. M. 2000, S. 16: „Ob nun der Schwerpunkt auf Tradition oder Rezeption gelegt wurde, stets setzte man voraus, dass dasjenige, was aufgenommen wird, dasselbe sei wie das Abgegebene."

11 Ebd., S. 17.

12 Thomas von Aquin, Summa Theologica. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, Bd. 6, Salzburg, Leipzig 1937, I, 75, 5: *Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*.

13 Middell (Anm. 9), S. 18.

14 Ebd. und Eisenberg (Anm. 8), S. 399: „Wie sie [= die Empfänger] dem ‚fremden' Import Bruchstücke entnehmen, bearbeiten und derart mit der ‚eigenen' Kultur zusammenfügen, dass insgesamt etwas Neues, Traditionen Veränderndes hergestellt wird: das zu rekonstruieren, ist das Anliegen dieser Forschungsrichtung."

15 Vgl. Eisenberg (Anm. 8), S. 399.

hang von „De- und Rekontextualisierungen“ des aufgenommenen Kulturguts durch die Empfänger.[16]

Obgleich der Fokus der Kulturtransferforschung auf der aufnehmenden ‚Kultur‘ liegt und alleine schon der Begriff ‚Transfer‘ einen einseitigen und monodirektionalen Austauschprozess suggeriert,[17] entstanden doch bereits innerhalb dieser Forschungsrichtung erste Ansätze, die die Wechselseitigkeit von Transferprozessen und ‚Beeinflussungen‘ in den Blick nahmen: „Die Kulturtransfer-Forschung untersucht den raum- und gesellschaftsübergreifenden Austausch und die *wechselseitige* Durchdringung von Kulturen.“[18] Auch Peter BURKE hat bereits darauf hingewiesen, dass Austausch immer in beide Richtungen erfolge und nicht als einseitige Anleihe verstanden werden dürfe.[19] Mit einem solchen Verständnis von ‚Transferprozessen‘ näherte sich die Kulturtransferforschung der bereits genannten *histoire croisée* an, zumal Hans-Jürgen LÜSEBRINK im Jahr 2001 neben der abgebenden und aufnehmenden ‚Kultur‘ auch die Bedeutung von Vermittlungsinstanzen für das Gelingen von Transferprozessen hervorhob,[20] wodurch das Konzept des Kulturtransfers eine wesentliche Erweiterung erfuhr und somit eine größere Bandbreite an Zugriffen erlaubte.[21]

Neben diesen Anknüpfungspunkten und Parallelen zwischen Historischem Vergleich und Kulturtransferforschung einerseits und *histoire croisée* andererseits gibt es jedoch auch einige Unterschiede in der Herangehensweise. Dies ist kaum verwunderlich, wurde das neue Konzept von Michael WERNER und Bénédicte ZIMMERMANN doch gerade deswegen ausgearbeitet, um – tatsächliche oder vermeintli-

---

16 BURKE (Anm. 10), S. 13.

17 Vgl. zu diesem Kritikpunkt Florian HARTMANN u. Kerstin RAHN, Kulturtransfer – Akkulturation – Kulturvergleich. Reflexionen über hybride Konzepte, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 90 (2010), S. 470–492, hier S. 482.

18 EISENBERG (Anm. 8), S. 399. Hervorhebung W. D. / C. S.

19 Vgl. BURKE (Anm. 10), S. 13.

20 Vgl. Hans-Jürgen LÜSEBRINK, Kulturtransfer – methodisches Modell und Anwendungsperspektiven, in: Ingeborg TÖMMEL (Hg.), Europäische Integration als Prozess von Angleichung und Differenzierung, Opladen 2001, S. 211–226.

21 Unter diesem offenen und weiten Verständnis von ‚Kulturtransfer‘, das auch Ansätze der Verflechtungsgeschichte und der *histoire croisée* einschließt, wird das Konzept beispielsweise im Sammelband SCHULZE (Anm. 2) gefasst. Vgl. dazu DERS., Einleitung, in: ebd., S. 9–25, hier S. 19f. Dass die Transferforschung jedoch auch mit dieser Erweiterung der Perspektive noch längst nicht ihr Ende erreicht hat, konstatierte 2005 Hartmut KAELBLE. In diesem Zusammenhang wies er auch noch auf weitere offene Fragen im Zusammenhang mit Transfer- und Vergleichsforschung hin, vgl. DERS. (Anm. 6), ohne Paginierung: „Bisher hat in dieser Debatte auch noch niemand eingehend versucht, die Wissenschaftsgeschichte des historischen Vergleichs und der historischen Transfer- und Beziehungsgeschichte zu schreiben. Sie setzte sicher nicht erst in den 1970er Jahren ein, die man in Europa normalerweise im Auge hat. In höchst interessanten Ansätzen wurde die Geschichte des allgemeinen sozial- und kulturwissenschaftlichen Vergleichs auf seine Ursprünge in der Aufklärung oder sogar in der griechischen und römischen Zivilisation zurückgeführt [...]. Für den historischen Vergleich und die historische Transferuntersuchung steht das noch aus.

che – Schwächen von Vergleichs- und Transferforschung zu beseitigen.[22] Bei einer grundsätzlichen Bejahung der Motivation von Vergleich und Transfer – beide hätten dazu beigetragen, nationale Perspektiven und Verzerrungen aufzubrechen – wurde u. a. moniert, dass etwa der Vergleich eine „Beobachterposition außerhalb der Beobachtungsgegenstände" voraussetze, die aber *de facto* nicht einzunehmen sei, da sich „Sprache, Begrifflichkeit, kulturelles Referenzsystem sowie persönliche Erfahrung des Beobachters [immer] in die Beobachtung selbst [einblenden]. Darum hinkt der Historische Vergleich grundsätzlich. Polemisch überspitzt hat man daher behaupten können, der Historische Vergleich sei im Grunde tautologisch: er könne nur beweisen, was in seiner Konstruktion bereits implizit angelegt sei."[23]

Gegen die Transfergeschichte führen WERNER und ZIMMERMANN u. a. den bereits angesprochenen Kritikpunkt an, dass diese durch die Untersuchung von Transferprozessen zwischen zwei ‚Kulturen' oder Nationalstaaten zur Verfestigung der Vorstellung von festen und klar abgrenzbaren Entitäten beitrage, wobei es doch das eigentliche Ziel war, diese Vorstellung aufzubrechen.[24] Damit zusammen hängt die Kritik, dass die Transferforschung zumindest in ihrer ursprünglichen Form nur zwei ‚Kulturen' – nämlich Ausgangs- und Aufnahmekultur – in den Blick nimmt und damit plurilaterale Beziehungsgeflechte außen vor lässt.[25] Die auf LÜSEBRINK zurückgehende Berücksichtigung von Vermittlern zwischen diesen beiden Instanzen[26] führt in dieser Hinsicht auch nur bedingt weiter, da sie den zwei starren Kategorien Ausgangs- und Aufnahmekultur lediglich noch eine dritte, nämlich die der Vermittlungsinstanz, hinzufügt. Auch an der zumindest latenten Suggerierung linear ablaufender Transferprozesse, die in Kultur A beginnen und über einen Vermittler zu Kultur B gelangen – und damit einen klaren Ausgangs- und Endpunkt haben –, ändert sich durch die Erweiterung der Perspektive auf Vermittlungsinstanzen nichts.

Den skizzierten Problemen von Historischem Vergleich und Kulturtransferforschung kann die *histoire croisée* aus Sicht ihrer Initiatoren insofern adäquat begegnen, als sie die Wechselseitigkeit von Austauschprozessen stärker betont als die Transferforschung und außerdem nicht nur von zwei oder maximal drei am Transfergeschehen beteiligten Entitäten ausgeht. Damit wirkt sie einerseits Vorstellungen von einseitigen und linear ablaufenden Transfers entgegen und ist andererseits offen für die Analyse vielschichtiger Beziehungsgeflechte, die nicht zwangsläufig auf Nationalstaaten oder fest umrissene ‚Kulturen' festgelegt sind. Eine Herausforderung, der

---

22 Vgl. zum Konzept der *histoire croisée* Michael WERNER u. Bénédicte ZIMMERMANN, Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen, in: Geschichte und Gesellschaft 28 (2002), S. 607–636; DIES., Beyond Comparison. *Histoire Croisée* and the Challenge of Reflexivity, in: History and Theory 45 (2006), S. 30–50.

23 WERNER u. ZIMMERMANN, Vergleich (wie Anm. 22), S. 610.

24 Ebd., S. 615.

25 Vgl. zu diesem Kritikpunkt HARTMANN u. RAHN (Anm. 17), S. 483.

26 Vgl. dazu oben mit Anm. 20.

sich die *histoire croisée* bzw. Verflechtungsgeschichte noch stellen muss, ist indes die Frage, wie sie die skizzierte Multiperspektivität narratologisch darstellen möchte, denn schließlich lassen sich wechselseitige Austauschprozesse, an denen ggf. deutlich mehr als zwei ‚Kulturen' beteiligt sind, weniger gut in Form eines Narrativs ‚erzählen' als ein vermeintlich linear ablaufender Transferprozess mit einem klaren Ausgangs- und Endpunkt.[27]

Das Bewusstsein der *histoire croisée* um die Vielschichtigkeit von Verflechtungsprozessen zeigt sich nicht zuletzt darin, dass sie auch die Verflechtung zwischen dem Forschenden und seinem Untersuchungsobjekt ausdrücklich berücksichtigt, also nicht wie der Historische Vergleich für sich in Anspruch nimmt, eine ‚neutrale', ‚objektive' Beobachterposition außerhalb des Untersuchungsrahmens einzunehmen:

> Der in der *Histoire Croisée* angelegte Zugang zur Geschichte meint eine Problemgeschichte, die auch die eigene Arbeit des Historikers einbezieht. [...] Die Verflechtung betrifft also nicht nur die Ebene der historischen Gegenstände, sondern auch deren Konstruktion durch den heutigen Beobachter. Damit wird der Prozess der Beobachtung Bestandteil des Erkenntnisdispositivs.[28]

In der expliziten Einbeziehung der Beobachterposition zeigt sich, dass die *histoire croisée* auf mehreren Ebenen Vorgänge wie ‚Verflechtungen', ‚Verwebungen' und ‚Überkreuzungen' berücksichtigt und dementsprechend zu vielschichtigen Reflexionsvorgängen anregt. Das entscheidende Novum an dieser Forschungsrichtung ist nämlich nicht zuletzt, dass ein historisches Phänomen bzw. Untersuchungsobjekt (dazu zählen nicht nur materielle Gegenstände, sondern auch Institutionen, Rechtssysteme, Texte etc.) aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet und somit wieder in unterschiedlichen Diskursen spezifisch wahrgenommen, also kontextualisiert, wird.

> Überkreuzen heißt zunächst einmal, für jede Fragestellung [...] mindestens zwei Blickwinkel zu berücksichtigen und die aus der Kreuzung der Blickwinkel resultierenden Interaktionen in die Analysesituation selbst eingehen zu lassen [...]. In diesem Sinn erzeugt der Überkreuzungsvorgang einen mehrdimensionalen, mindestens aber zweidimensionalen Frageraum, dessen Ebenen zueinander in einem bestimmten, jeweils reflektierten Blickwinkel stehen. Die gewissermaßen verdoppelten Objekte innerhalb dieses Frageraums stehen zueinander in einem näher zu klärenden Zusammenhang.[29]

Ein entscheidender Vorteil dieser Multiperspektivität liegt darin, dass durch die Variation der Blickwinkel und Sichtweisen die Aufmerksamkeit der Forschung stärker als bisher auf Asymmetrien gelenkt wird. Während der Großteil der vergleichenden und transferorientierten Arbeiten symmetrische Konstellationen im Blick hatte –

---

27 Vgl. ausführlich zum Problem der narratologischen Darstellung von wechselseitigen Verflechtungsprozessen den Beitrag von Sita Steckel in diesem Band.
28 Werner u. Zimmermann, Vergleich (wie Anm. 22), S. 617, 623.
29 Ebd., S. 618.

etwa Vergleiche oder Transfers zwischen annähernd ‚gleichrangigen' Nationalstaaten wie Frankreich, Deutschland und Großbritannien –, ist die *histoire croisée* eher dazu geeignet, den Fokus auf asymmetrische Beziehungsgeflechte zu richten, die auch ein klares Machtgefälle beinhalten können. So erlaubt es dieser Ansatz, nicht nur ‚Transfers' zwischen zwei oder mehr ‚Kulturen' zu untersuchen, sondern auch Verflechtungen zwischen verschiedenen Entitäten innerhalb *einer* ‚Kultur' bzw. eines politisch-sozialen Gemeinwesens, etwa zwischen religiöser Mehrheit und Minderheit oder zwischen ‚Zentrum' und ‚Peripherie'.

Für die Mediävistik ergibt sich hieraus die Chance, die Aufmerksamkeit auf geographische Räume und soziale Gruppen zu richten, die in der traditionellen Geschichtswissenschaft als eher peripher eingeschätzt wurden. Nimmt man solche Räume und Gruppen aber unter verflechtungsgeschichtlicher Perspektive in den Blick, wird häufig deutlich, dass die analysierten Phänomene gerade nicht peripher waren, denn sie erweisen sich als in erstaunlichem Ausmaß verwoben mit anderen Gruppen, Regionen und Traditionen.

Im Hinblick auf die Erforschung von bisher als randständig erachteten Räumen entnimmt der vorliegende Sammelband auch Anleihen aus der aktuellen mediävistischen Forschungsdiskussion, die sich im Zuge des *spatial turn* verstärkt mit der Untersuchung von Grenzen und Grenzräumen befasst.[30] Überhaupt hat gerade im Bereich der Erforschung vormoderner Gesellschaften die Wahrnehmung des Anderen oder Fremden starke Aufmerksamkeit erfahren. In diesem Zusammenhang wurde auch die xenologische Dimension der Grenze bei der Konstruktion von Gemeinschaften berücksichtigt,[31] wobei nicht nur eine Vielfalt an Grenzbegriffen konstatiert,[32] sondern auch die Turnersche Frontier-These (Gesellschaftsbildung als Folge der Erfahrung kultureller Grenzen) als Mythos entlarvt wurde.[33] Andererseits wurde darauf hingewiesen, dass die Mediävistik zur Harmonisierung historischer Lebenswelten und Prozesse tendiere, wodurch Grenzen verstärkt als Kontaktbereich interpretiert würden. Dies betrifft etwa die langandauernden Prozesse der *repoblación* im Anschluss an die Eroberung vormals muslimisch beherrschter Gebiete durch

---

30 Vgl. dazu u. a. den Sammelband Nikolas Jaspert u. Klaus Herbers (Hgg.), Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa (Europa im Mittelalter 7), Berlin 2007.

31 Vgl. Nikolas Jaspert, Grenzen und Grenzräume im Mittelalter. Forschungen, Konzepte und Begriffe, in: Ders. u. Herbers (Anm. 30), S. 43–70.

32 Ebd., S. 69: „Im Mittelalter ebenso wie in der Moderne war die Grenze stets ein komplexes, vielschichtiges Feld, das sich letztlich einer kohärenten Definition entzieht."

33 Vgl. grundlegend zu Grenzen und Grenzüberschreitungen Salman Rushdie, Step Across this Line. The Tanner Lectures on Human Values. Delivered at Yale University February 25 and 26, 2002, speziell zum Frontier-Mythos nach Frederick Jackson Turner S. 85–90, online unter http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/r/rushdie_2002.pdf [Stand: 25. Februar 2015].

christliche spanische Königreiche.[34] Im Grenzraum zwischen dem christlich und dem islamisch beherrschten Gebiet bildeten sich spezifische Grenzinstitutionen heraus, die als Vermittlungsinstanzen fungierten; im juristischen Bereich wirkten *jueces* und *alcaldes de la frontera*, im militärischen verschiedene Ritterorden, die auch zahlreiche administrative und ökonomische Aufgaben übernahmen. Bei der Erforschung der iberischen Grenzgesellschaften ist auch danach gefragt worden, ob sich an der Peripherie eine spezifische Mentalität herausbildete. Die dortigen Gesellschaften wurden sogar vereinfachend als „societ[ies] organized for war" bezeichnet, die charakteristische Formen städtischen und wirtschaftlichen Zusammenlebens ausbildeten;[35] spezifische Typen des Grenzgängertums bildeten sich heraus,[36] für die historische Personen wie der Cid, Arnau Mir de Tost oder auch Ladislaus von Ungarn standen, die z. T. als *cultural broker* fungierten.[37]

Zur Erforschung des Phänomens multikultureller Grenzgesellschaften bediente sich die Forschung bisher zumeist des Konzepts der ‚Akkulturation',[38] allerdings ist dieses in mehrfacher Hinsicht problematisch. So geht die Akkulturationsforschung nicht nur – wie der Vergleich und letztlich der Kulturtransfer – von zwei klar voneinander abgrenzbaren ‚Kulturen' aus, sondern sie sieht das mögliche Ergebnis von ‚Akkulturationsprozessen' nahezu ausschließlich in den beiden Extremen ‚Assimilation' und Ablehnung: Entweder die kulturell und / oder zahlenmäßig schwächere Gruppe in der Grenzlandschaft passt sich der stärkeren an und geht nahezu völlig in dieser auf, oder sie lehnt jede Annäherung ab und hält starr an ihren eigenen Werten und Traditionen fest.[39] Das vorgestellte, vielschichtige und mehrere Perspektiven in den Blick nehmende Konzept der *histoire croisée* erscheint indes deutlich geeigne-

---

34 Auf das spätmittelalterliche Spanien als besonderes Beispiel eines Grenzlandes verweist bereits Burke (Anm. 10), S. 27.

35 Vgl. Elena Lourie, A Society Organized for War. Medieval Spain, in: Past & Present 35 (1966), S. 54–76.

36 Vgl. zu den Mozarabern als Grenzgängern Klaus Herbers, Die Mozaraber – Grenzgänger und Brückenbauer. Einführende Bemerkungen, in: Matthias Maser u. Ders. (Hgg.), Die Mozaraber. Definitionen und Perspektiven der Forschung (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 7), Berlin 2011, S. 3–9.

37 Zum Phänomen *cultural broker* im Mittelalter vgl. Marc von der Höh, Nikolas Jaspert u. Jenny Rahel Oesterle (Hgg.), Cultural Brokers at Mediterranean Courts in the Middle Ages (Mittelmeerstudien 1), Paderborn 2013.

38 Vgl. zu Akkulturationsvorgängen im Mittelalter neuerdings Reinhard Härtel (Hg.), Akkulturation im Mittelalter (Vorträge und Forschungen 78), Sigmaringen 2014. Speziell mit dem Konzept der Akkulturation und dessen Möglichkeiten und Grenzen für die Mittelalterforschung befasst sich der darin enthaltene Beitrag von Thomas Ertl, Mongolen in Brokat. Das Akkulturationskonzept als Herausforderung für die Mittelalterforschung, S. 17–41.

39 Vgl. zur Problematik des Konzepts der Akkulturation Ulrich Gotter, „Akkulturation" als Methodenproblem der historischen Wissenschaften, in: Wolfgang Essbach (Hg.), Wir / ihr / sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode (Identitäten und Alteritäten 2), Würzburg 2000, S. 373–406, Ertl (Anm. 38), bes. S. 26f., sowie den Beitrag von Margit Mersch in diesem Band.

ter, die komplexen Beziehungen zwischen den Bewohnern von Grenzregionen in den Blick zu nehmen.

Trotz ihrer begrifflichen und methodischen Vorzüge hielt die Verflechtungsgeschichte bzw. *histoire croisée* erst vor kurzem Einzug in die mediävistische Forschung.[40] Der Grund hierfür liegt wohl darin, dass schon die Debatten und methodischen Diskussionen um die älteren Konzepte des Historischen Vergleichs und der Kulturtransferforschung ursprünglich fast ausschließlich unter Historikern der Moderne ausgetragen wurden;[41] dementsprechend wurde auch die *histoire croisée* erst später von den Historikern der vormodernen Epochen rezipiert. Hinzu kommt, dass gerade für die neueren Ansätze der *histoire croisée* oder der *shared histories* in vielen Bereichen noch immer empirisch unterfütterte Einzelstudien fehlen; Kaelble hat daher zunächst eine „Zeit der Praxis der empirischen Forschung"[42] gefordert. Bisher zeichne sich die Debatte noch immer dadurch aus, dass zwar viel von Verflechtungen die Rede sei, aber fast niemand Verflechtungen tatsächlich analysiere; nötig sei daher eine interdisziplinäre Bearbeitung des Themas statt ständiger Diskussionen über die richtigen Begriffe.

Dazu möchte der vorliegende Sammelband einen Beitrag leisten, indem er versucht, das hier skizzierte Modell der Verflechtungsgeschichte anhand mehrerer Fallbeispiele aus unterschiedlichen Disziplinen (Geschichte, Kunstgeschichte, Jüdische Studien, Byzantinistik, Skandinavistik) für die vormodernen Epochen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit nutzbar zu machen. Dabei wird von folgender Arbeitsdefinition von Verflechtung ausgegangen, die auch bereits der Tagung, die im April 2013 in Münster stattfand, zugrunde lag:[43] Verflechtung ist ein nicht zielgerichteter, wechselseitiger, zeitlich begrenzter Prozess, der zu einer rekontextualisierenden Übernahme von Vorstellungen, Praktiken und materiellen Gütern führt und als dessen Folge zumindest vorübergehend Einheiten höherer Komplexität entstehen. Als Resul-

40 Die ersten Darstellungen, die das Konzept der Verflechtung für die Mittelalterforschung nutzbar machen, befassen sich mit Migration als transkultureller Verflechtung. Vgl. dazu Michael Borgolte, Migrationen als transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Europa. Ein neuer Pflug für alte Forschungsfelder, in: Historische Zeitschrift 289 (2009), S. 261–285; Ders. u. a. (Hgg.), Europa im Geflecht der Welt. Mittelalterliche Migrationen in globalen Bezügen (Europa im Mittelalter 20), Berlin 2012; Ders. u. Matthias M. Tischler (Hgg.), Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien, Afrika, Darmstadt 2012.

41 Vgl. dazu Kaelble (Anm. 6), ohne Paginierung: „Die geschilderte Debatte lief in einem relativ engen Zirkel ab und ist über diese [sic] engen Zirkel hinaus relativ wenig bekannt geworden. Sie war beschränkt auf die Spezialisten der letzten zweieinhalb Jahrhunderte, wurde aus offensichtlichen Gründen weder von den Frühneuzeit- noch von den Mittelalterhistorikern rezipiert."

42 Ebd.

43 Vgl. dazu den Tagungsbericht von Christian Scholl u. a., Processes of Entanglement. Agents, Junctures, Interpretations and Conceptualizations of Mutual Interaction in the Premodern Period, 03.04.2013–05.04.2013 Münster, in: H-Soz-u-Kult, 29.05.2013, URL: http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-4833 [letzter Zugriff: 20.02.2015].

tat liegen ursprünglich differente Entitäten in einem Hybrid[44] verflochten vor, wobei unter Umständen trotzdem eine interne Differenz institutionalisiert ist bzw. weiter wahrgenommen wird, beispielsweise in sog. (proto-)kolonialen Gesellschaften oder auch im Rahmen der *conveniencia* auf der Iberischen Halbinsel. Solche internen Differenzen können später Anknüpfungspunkt für Entflechtungsprozesse sein.

Wenn die Verortung von ‚Identifikationsgemeinschaften' in unterschiedlichen Beziehungsgeflechten untersucht wird, geraten diese nicht nur als kulturelle oder religiöse Gemeinschaften, sondern auch als soziale Gruppen in den Blick. Abhängig von den Interessen der beteiligten Akteure und den historischen Bedingungen konnten sich Verflechtungsvorgänge auch partiell vollziehen; in solche Prozesse involvierte Gruppen überwanden in einigen Sektoren Grenzen, während deren demarkative Funktion in anderen Diskursen aufrechterhalten wurde. Bei Verflechtungsprozessen handelt es sich also nicht um linear gerichtete Vorgänge, was an Entflechtungsprozessen deutlich wird: An die Seite der ‚Integration' trat stets auch die ‚Desintegration' der Kulturen, wie die Forschungen des Schwerpunktprogramms 1173 „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter" der Deutschen Forschungsgemeinschaft in zahlreichen Detailuntersuchungen nachgewiesen haben.[45]

Konstatiert werden können überdies Versuche, solche Prozesse zu kaschieren, indem die Fremdheit im Prozess der Aneignung durch bestimmte Akteure systematisch verborgen wird,[46] um die faktisch erzeugte Heterogenität und Ambiguität zugunsten einer homogenen Vorstellung von der eigenen Kultur oder Identität zu verleugnen, z. B. bei der ‚Islamisierung' traditioneller nahöstlicher Weisheit, die mit Hilfe erfundener prophetischer Traditionen in den Bereich althergebrachter islamischer Überlieferung eingegliedert wurde.

Im Hinblick auf europäische Verflechtungsgeschichten kann von der Ausgangsthese ausgegangen werden, dass ‚Europa' sich von Anfang an durch Austauschprozesse konstituiert hat, und zwar sowohl intern als auch extern. Beispielhaft sei kurz auf die mittelalterliche Historiographie eingegangen: Die vorherrschenden Meistererzählungen gehen durchweg davon aus, dass die ‚eigene' Geschichte in einem Raum jenseits der eigenen Grenzen beginnt, sei es mit mesopotamischen Weltreichen, in einem im ‚Orient' imaginierten Paradies oder mit im Nahen Osten erfolgten göttlichen Offenbarungen. Gebildete Europäer des Mittelalters wussten also immer, dass

---

44 Vgl. zum von Homi BHABHA entwickelten Konzept der Hybridität in den Kulturwissenschaften den Beitrag von Margit MERSCH in diesem Band.

45 Vgl. dazu u. a. den gleichnamigen Sammelband Michael BORGOLTE u. a. (Anm. 7); DERS. u. a. (Hgg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft (Europa im Mittelalter 10), Berlin 2009; DERS. u. Bernd SCHNEIDMÜLLER (Hgg.), Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule (Europa im Mittelalter 16), München 2010.

46 Vgl. zur positiven Wertung des Begriffs der Appropriation, weil er der Dimension des menschlichen Handelns Raum gibt, BURKE (Anm. 10), S. 23.

es eine – relevante – ‚Welt' jenseits der Christenheit gegeben hatte bzw. gab. Zugleich existierte die Vorstellung, dass es in einer – eschatologischen – Zukunft zu einer wie auch immer gearteten ‚Rückkehr' in diese Ursprungsregionen kommen würde (Endkaiservorstellung, Heimkehr in das Gelobte Land etc.).

Das Wissen der Europäer darum, dass sich jenseits der wo auch immer zu verortenden ‚Grenzen' der *christianitas* kulturell, religiös, politisch und ökonomisch relevante Reiche, Zivilisationen oder Kulturen befanden, dürfte dafür verantwortlich sein, dass Europäer nicht erst – wie von John Darwin postuliert[47] – seit dem späten Mittelalter Neugier auf andere Weltregionen verspürten, sondern bereits zuvor. Dies belegen von Christen und Juden verfasste Reiseberichte ebenso wie Nachrichten über den Austausch von Gesandtschaften zwischen Karolingern und Abbasiden in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts,[48] die bezeichnenderweise ausschließlich in der europäischen Überlieferung bezeugt sind, nicht aber in arabischen Quellen.[49] Zu fragen wäre daher, ob in der Wahrnehmung der europäischen Eliten die Verankerung der imaginierten eigenen Ursprünge in einer historisch vorgestellten ‚diesseitigen Transzendenz' die Voraussetzung für eine (spezifische?) Neugier darstellte, die die Schwelle für Grenzüberschreitungen zumindest partiell senken konnte.

Die Untersuchung der komplexen Beziehungen zwischen unterschiedlichen religiösen, ethnischen und sozialen Gruppen soll einen Beitrag zur vergleichenden Analyse der kulturellen Grundlagen von Interaktionen sowie der Bedingungen ihres Erfolges oder Scheiterns leisten. Die Fallstudien zeigen, unter welchen historischen Bedingungen und in welchen Kontexten Verflechtungen funktionieren konnten. Sie beleuchten sowohl Verflechtungsprozesse zwischen weiter entfernt liegenden Regionen (Byzantinisches Reich und Skandinavien, Europa und das indische Mogulreich) als auch solche in geographisch ‚peripheren' Gebieten Lateineuropas (Kreuzfahrerherrschaften, Kreta, Kastilien und Aragón). Ein weiteres Augenmerk liegt schließlich auf Verflechtungen zwischen christlicher Mehrheit und jüdischer Minderheit im mittelalterlichen *regnum teutonicum*, womit unterstrichen wird, dass Verflechtungsprozesse in der Vormoderne keineswegs auf (zumindest geographisch) periphere Räume beschränkt blieben, sondern gerade auch für eine Kernregion des lateinischen ‚Westens' zu konstatieren sind. Ähnliches gilt für das byzantinische Kernland, wo es im Anschluss an die Eroberung Konstantinopels durch Venezianer und Kreuzfahrer im Jahr 1204 zu zahlreichen Verflechtungen zwischen Lateinern bzw. ‚Franken' einer-

47 Vgl. John Darwin, Der Imperiale Traum. Die Globalgeschichte großer Reiche 1400–2000, Frankfurt a. M., New York 2010.

48 Vgl. dazu Michael Borgolte, Der Gesandtenaustausch der Karolinger mit den Abbasiden und mit den Patriarchen von Jerusalem (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 25), München 1976.

49 Vgl. Wolfram Drews, Karl, Byzanz und die Mächte des Islams, in: Kaiser und Kalifen. Karl der Große und die Mächte am Mittelmeer um 800, hg. von der Stiftung Deutsches Historisches Museum, Darmstadt 2014, S. 86–99, hier S. 96.

seits und Byzantinern andererseits kam, die sich indes – auch unter Bezugnahme auf die lateinischen ‚Fremden' – intern weiter ausdifferenzierten.

Die Beiträge konzentrieren sich auf die Frage, unter welchen Voraussetzungen es zu Verflechtungen zwischen unterschiedlichen ‚Kulturen', Regionen und sozialen Gruppen kam und worin sich diese Verflechtungen zeigten. Ferner richten sie den Blick auf Trägergruppen von Verflechtungsprozessen sowie auf Objekte, die als Bedeutungsträger solche Prozesse konstituierten. Unter dem Stichwort von Verflechtungskonjunkturen bzw. Verflechtungskrisen wurde auf der Tagung diskutiert, unter welchen Bedingungen Verflechtungsprozesse zu sozialen Krisen führten, die sich – etwa im Gefolge des Vierten Kreuzzugs – in Tendenzen zur Abkapselung, Exklusion und Reduktion von Komplexität äußerten sowie Entflechtungsprozesse nach sich zogen.

Um Austauschprozesse zwischen dem byzantinischen Reich und Skandinavien geht es in dem Beitrag von Roland Scheel. Bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts waren diese jedoch nur schwach ausgeprägt, sodass das bisher von der Forschung gezeichnete Bild eines überragenden byzantinischen ‚Einflusses' auf den skandinavischen Norden kaum aufrechtzuerhalten ist. Erst als Folge der engeren Kontakte zwischen Skandinavien und Mittel- bzw. Westeuropa kam es im 12. Jahrhundert zu einer Hochphase des wechselseitigen Austauschs zwischen Skandinavien und Byzanz, der sich etwa in der Etablierung der Warägergarde zum Schutz des Kaisers in Konstantinopel niederschlug. Unter den Magnaten Dänemarks wiederum brach in Folge der intensivierten Kontakte zu Byzanz eine regelrechte Byzantinophilie aus, wobei die dänischen Großen ihre engen Beziehungen zum Bosporus nicht zuletzt aus dem Grund stark betonten, um sich von den imperialen Konzepten der Staufer im benachbarten Reich abzugrenzen. Gerade vor dem Vierten Kreuzzug kann also in diesem Kontext von einer Verflechtungskonjunktur gesprochen werden.

Das byzantinische Reich steht auch im Fokus des Beitrags von Lutz Rickelt. Darin geht es um die Wahrnehmung von Verflechtungen zwischen lateinischem ‚Westen' und byzantinischem ‚Osten', die im Anschluss an die Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer (1204) zunehmend in die Kritik elitärer Kreise in Byzanz gerieten, da diese darin eine Gefahr für die ‚genuin byzantinische Kultur' sahen. Dies bildete den Ausgangspunkt für Entflechtungen, die die vermeintliche Homogenität der ‚byzantinischen Kultur' wiederherstellen sollten, was als eine Verflechtungskrise interpretiert werden kann.

Kristin Skottki befasst sich am Beispiel der Kreuzfahrerherrschaften mit einem spezifischen akademischen Verflechtungsdiskurs, indem sie der Frage nachgeht, ob die Herrschaft der Lateiner in *Outremer* als eine Form von Kolonialismus verstanden werden könne. Im Zuge dessen geht sie aber auch auf Verflechtungsprozesse in den Kreuzfahrerstaaten ein und macht dabei deutlich, dass diese keineswegs als ‚Apartheid-Staaten' verstanden werden dürfen, in denen die einzelnen religiösen und ethnischen Gruppen strikt voneinander segregiert lebten. Vielmehr sind für zahlreiche Lebensbereiche Grenzüberschreitungen und wechselseitige Durchdringungen gerade

zwischen westlichen und östlichen Christen zu konstatieren, die beispielsweise durch Heiratsverbindungen zustande kamen; im Umfeld der Kreuzfahrerherrschaften kam es also zu einer innerchristlichen Verflechtungskonjunktur.

Antje Flüchter unterzieht die diplomatischen Beziehungen zwischen mehreren europäischen Staaten und dem indischen Mogulhof im 17. und frühen 18. Jahrhundert einer näheren Untersuchung. Am Beispiel des englischen Gesandten Sir Thomas Roe macht sie auf Konflikte aufmerksam, die dadurch entstanden, dass Europäer ihre Vorstellungen von Diplomatie auf die Verhältnisse in Indien übertrugen. So bestand Roe als Gesandter des englischen Königs beispielsweise darauf, mit dem Mogulherrscher auf Augenhöhe verhandeln zu dürfen, wohingegen die Mogule keinen Herrscher außer dem persischen Schah als gleichranging anerkannten. Andere europäische Gesandte hatten ein feineres Gespür hierfür und erkannten, dass sie sich den Mogulherrschern auch zeremoniell unterordnen mussten, wenn sie ihre diplomatischen Missionen erfüllen wollten. Folge war eine Verflechtung von europäischen mit indischen Vorstellungen und Praktiken von Diplomatie.

In einer Reihe von weiteren Beiträgen stehen dingliche Objekte im Fokus des Interesses, was die große Bedeutung materieller Hinterlassenschaften für verflechtungsgeschichtliche Fragestellungen deutlich hervortreten lässt. So zeigen Amy Remensnyder und Christian Scholl die Verflechtungen zwischen religiösen Gruppen vorwiegend am Beispiel von architektonischen Quellen. Wie in Spanien im Zuge der sog. *Reconquista* ehemalige Moscheen in christliche Kirchen umgewandelt wurden (Remensnyder), so wurden im mittelalterlichen römisch-deutschen Reich zahlreiche Synagogen im Anschluss an Judenvertreibungen oder -verfolgungen in Kirchen transformiert (Scholl). Ermöglicht wurde beides dadurch, dass sich die einzelnen Religionsgemeinschaften beim Bau ihrer Kultgebäude des jeweils landestypischen Stils bedienten, sodass kaum architektonische Unterschiede zwischen Moscheen und Kirchen in Spanien bzw. zwischen Synagogen und Kirchen in Deutschland bestanden. Daraus wird deutlich, dass es im Mittelalter zumindest in den untersuchten Regionen keine religionsspezifischen Architekturstile und somit keine ‚typisch islamische', ‚jüdische' oder ‚christliche Architektur' gab. Während Remensnyder sich darüber hinaus mit Kirchen und Pilgerstätten als Orten der Verflechtung befasst, an denen Muslime und Christen gleichzeitig beteten, wirft Scholl abschließend einen Blick auf jüdische Grabsteine, von denen zahlreiche im Mittelalter von Christen geplündert und in rekontextualisierter Form wiederverwendet wurden.

Almut Höfert setzt sich näher mit dem Krönungsmantel des Heiligen Römischen Reiches auseinander. Dieser, im 12. Jahrhundert für den normannischen König Roger II. von Sizilien gefertigte Mantel, der im 13. Jahrhundert über den Stauferkaiser Friedrich II. dem Reichsschatz hinzugefügt wurde und der ab dem späten Mittelalter anlässlich der Krönungen der römisch-deutschen Könige und Kaiser zum Einsatz kam, ist aus dem Grund für die Verflechtungsgeschichte relevant, da er von einer arabischen Inschrift umrahmt wird. In ihrem Beitrag zeigt Höfert, dass dem Mantel zu unterschiedlichen Zeiten gänzlich unterschiedliche Kontextualisierungen

zugeschrieben wurden, die von der Interpretation als Geschenk des Kalifen Hārūn ar-Rašīd an Karl den Großen bis hin zur Vereinnahmung durch die Nationalsozialisten als vermeintliches Zeugnis deutscher Größe und nordisch-islamischer Verwandtschaft reichten.

Sarit Shalev-Eyni und Ulrike Ritzerfeld beleuchten eine Reihe von materiellen Quellen aus kunsthistorischer Perspektive. Shalev-Eyni veranschaulicht die engen Verflechtungen zwischen Christen und Juden im mittelalterlichen Reich anhand mehrerer Kunstwerke, wobei sie deutlich macht, dass Angehörige beider Gruppen im Mittelalter zahlreiche künstlerische Motive und Konzepte wie das des ‚Doppelkopfs' teilten. Auch eine Durchmischung von vermeintlich ‚typisch christlichen' (z. B. der Heiligen Drei Könige) und ‚typisch jüdischen' Motiven (z. B. Judenhut) war keine Seltenheit, sodass es für die heutige Forschung in vielen Fällen unmöglich ist, einen bestimmten Kunstgegenstand zweifelsfrei entweder der christlichen oder der jüdischen ‚Sphäre' zuzuordnen. Besonders aufschlussreich sind ferner Shalev-Eynis Ausführungen zum Motiv des auf einem Esel reitenden Messias, das aus christlicher Sicht als Einzug Jesu in Jerusalem am Palmsonntag, aus jüdischer aber als das Kommen des *zukünftigen* Messias gedeutet werden konnte. Die Frage nach der Messianität Jesu ist bekanntlich einer der entscheidenden Streitpunkte, die Judentum und Christentum voneinander trennen. Indem sich die Juden in der künstlerischen Darstellung ‚ihres' Messias jedoch zunehmend an den christlichen Darstellungen Jesu an Palmsonntag orientierten, umschifften sie dieses heikle Thema und boten keine Angriffsfläche mehr wegen ihrer Nichtanerkennung Jesu als Messias. Folglich stellte es auch kein Problem für christliche Illuminatoren dar, das Motiv des auf dem Esel reitenden Messias in von jüdischen Mäzenen in Auftrag gegebenen hebräischen Handschriften anzubringen, da sie selbst darin Jesus, die jüdischen Auftraggeber aber den kommenden jüdischen Messias sahen. Darin zeigt sich, dass Ambiguierung auch in der ‚westlichen' Welt bewusst als Mittel eingesetzt wurde, um Konflikte und Entflechtungen zu vermeiden.[50]

Ähnlich wie Sarit Shalev-Eyni für Christen und Juden im mittelalterlichen Reich darlegt, macht Ulrike Ritzerfeld am Beispiel der Kunstproduktion im venezianischen Kreta deutlich, dass die bisher von der Forschung vertretene Sicht, die von einer klaren Unterscheidung zwischen ‚westlich-venezianischen' und ‚östlich-byzantinischen' Elementen und einer damit einhergehenden scharfen Abgrenzung zwischen beiden Bereichen ausging, nicht mehr aufrechtzuerhalten ist. So beherrschten kretische Maler und Handwerker im späten Mittelalter sowohl den einheimischen, ‚östlichen' als auch den importierten, ‚westlichen' Stil und konnten die Stile je nach Auftraggeber anpassen. Darüber hinaus waren zahlreiche Handwerker dazu in der Lage, beide Stile miteinander zu kombinieren, was seitens der Auftraggeber häufig

50 Vgl. grundlegend zum Einsatz von und Umgang mit Ambiguität in der vormodernen islamischen Welt Thomas Bauer, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011.

dezidiert gewünscht wurde. Darin zeigt sich, dass die Träger der Verflechtungsprozesse auf Kreta neben den ausführenden Handwerkern bzw. Malern in erster Linie wohlhabende Mitglieder der Oberschicht waren, die Kunstwerke in hybridem Stil in Auftrag gaben. Ähnlich war es bei den christlich-jüdischen Verflechtungen im nordalpinen Reich, wo häufig vermögende jüdische Geldhändler illuminierte Handschriften in Auftrag gaben, die – wie oben dargelegt – von christlichen Malern künstlerisch ausgestaltet wurden. Auf Kreta traten darüber hinaus noch Mitglieder der Bettelorden verstärkt in Erscheinung, die, um die Unterstützung der ländlichen Bevölkerung zu gewinnen, ihre dem westlichen Ritus folgenden Kirchen häufiger mit byzantinischen Ikonen ausstatten ließen.

Die letzten beiden Beiträge sind konzeptionellen und theoretischen Überlegungen gewidmet: So führt Margit Mersch das in der Einleitung angerissene Modell der Verflechtungsgeschichte weiter aus und geht dabei auch näher auf verwandte Konzepte wie Hybridität und Transkulturalität ein. Besonderes Augenmerk legt Mersch dabei auf verschiedene Möglichkeiten, Verflechtungsprozesse zu veranschaulichen, wobei sie etwa das von Gilles Deleuze und Félix Guattari konzipierte Rhizom-Modell vorstellt.

Sita Steckel geht in ihrem Schlussbeitrag schließlich auf die bereits angesprochene Frage ein, wie sich die im vorliegenden Band diskutierten verflechtungsgeschichtlichen Themen narratologisch adäquat darstellen lassen, was für die Rezeption der Forschungsergebnisse nicht nur in der *scientific community*, sondern auch in der breiteren Öffentlichkeit entscheidend ist. Diesbezüglich stehen ForscherInnen, die sich mit verflechtungsgeschichtlichen Fragestellungen befassen, vor einer mehrfachen Herausforderung: Einerseits müssen sie sich klar von monodirektionalen und teleologischen ‚Meistererzählungen' wie der vom ‚Aufstieg des Westens' oder der alleine vom ‚Westen' angestoßenen Globalisierung abgrenzen, doch können sie diese ‚Meistererzählungen' nicht einfach durch alternative *master narratives* ersetzen, obwohl gerade dies der Königsweg sein könnte, um den verflechtungsgeschichtlichen Forschungen eine andauernde Rezeption zu sichern. Ein besonderes Problem, dem sich verflechtungsgeschichtlich arbeitende HistorikerInnen stellen müssen, ist das Ansprechen der nicht-akademischen Öffentlichkeit, da diese in besonderem Maß für einfache und klare Antworten empfänglich ist; dies belegt nicht zuletzt der Erfolg von Niall Fergusons überaus problematischem Werk „Civilization. The West and the Rest"[51], das in Großbritannien sogar von einer vierteiligen Fernsehserie begleitet wurde.

Die Beiträge des Bandes decken somit nicht nur eine Vielzahl von Regionen und gesellschaftlichen Gruppen ab, zwischen denen sich in der Vormoderne Verflechtungsprozesse der unterschiedlichsten Art ereigneten, sondern sie befassen sich darüber hinaus auch mit methodischen und narratologischen Aspekten. Umfassend

---

51 Vgl. Niall Ferguson, Civilization. The West and the Rest, London 2011.

oder erschöpfend erforscht sind verflechtungsgeschichtliche Fragen für das Mittelalter und die Frühe Neuzeit damit natürlich noch nicht. Insofern bleibt für den vorliegenden Band abschließend nur zu wünschen, das Erkenntnispotenzial angedeutet zu haben, das sich aus der Anwendung verflechtungsgeschichtlicher Fragestellungen auf vormoderne Gesellschaften ergibt, wodurch, so ist zu hoffen, weitere Studien in diesem Bereich angeregt werden mögen.

Transkulturelle Wahrnehmungsprozesse und Diskurse

Roland Scheel (Göttingen)

Byzanz und Nordeuropa zwischen Kontakt, Verflechtung und Rezeption

Abstract: The article investigates the diachronic development of the cultural relationship between Byzantium and Scandinavia during the Middle Ages. Hitherto, research has combined Byzantine texts, Scandinavian sources from the High Middle Ages and archaeological artefacts from earlier times in order to create a picture of early contacts and Byzantine influence in Northern Europe. The impression of a close relationship during the Viking Age is thus prevailing. However, if the different written and material sources are disentangled and analysed as expressions of their own present, a new picture of diachronic change emerges. By applying a modified model of cultural transfer, it is shown that huge cognitive and structural gaps between the two cultures and their representatives only allowed for single and volatile processes of cultural appropriation in the North before the 12th century. It was actually the growing entanglement between Latin Europe and the North which enhanced cultural synchrony between Byzantium and Scandinavian cultures, facilitating the transfer of ideas, concepts and art. The political situations both in Byzantium and Scandinavia during the later 12th and early 13th centuries caused a mutual interdependence and a temporary cultural entanglement. The self-evident presence of Varangians in Constantinople and the prestigious Byzantine relations of Scandinavian magnates became indispensable elements of cultural self-consciousness, which persisted in late Byzantine and Scandinavian texts even after cultural contact had ceased in the 13th century.

Konzeptuelle Probleme: ‚Einfluss', Rezeption und Rekontextualisierung

Byzanz und der Norden – diese beiden Stichwörter evozieren üblicherweise Assoziationen mit den Fahrten von Wikingern entlang der osteuropäischen Flüsse.[1] ‚Wikinger', das weiß jeder, waren mobil, und in der Tat erreichten im 8. und 9. Jahrhundert skandinavische Kriegerhändler Bagdad und Konstantinopel, nachdem sie in Osteuropa Tribute gesammelt und Sklaven gejagt hatten. Die Etablierung und Sicherung neuer Handelswege ließ Edelmetall nach Norden strömen, neue Kulturbeziehungen und

1 Die folgenden Ausführungen überschneiden sich als Teilergebnisse meiner Dissertation insbesondere in methodischer Hinsicht mit meinem Artikel Concepts of Cultural Transfer between Byzantium and the North, in: Fedir ANDROSHCHUK u. Monica WHITE (Hgg.), Byzantium and the Viking World, Uppsala 2015 (im Druck), der sich jedoch schwerpunktmäßig mit anderen skandinavischen Regionen auseinandersetzt.

Herrschaftsformationen entstehen. Zigtausende arabischer Dirheme in ostskandinavischen Horten[2] sprechen diesbezüglich eine ebenso deutliche Sprache wie die etwas spätere Emergenz der Kiever Rus' als Herrschaftsformation. Sie ging – so der aktuelle Forschungsstand – im 10. Jahrhundert aus einem äußeren Zwang zur Sicherung jenes Weges durch Osteuropa hervor, auf den die skandinavischen Migranten angewiesen waren und der hier ausgesprochen nah zur eurasischen Steppe lag.[3] Die kulturelle Formation, die sich hier unter der Beteiligung skandinavischer Migranten herausbildete und in den sozialen Oberschichten bis etwa zur Jahrtausendwende skandinavische Spuren aufweist, wäre sicherlich ein Paradebeispiel für synchrone kulturelle Verflechtungen aus ganz verschiedenen Richtungen.[4]

Auch Forschungsnarrationen der byzantinisch-skandinavischen Beziehung konzentrieren sich ganz wesentlich auf Migrationen entlang jenes „Weges von den Warägern zu den Griechen"[5] zwischen Baltikum und Schwarzem Meer sowie auf ihre Konsequenzen in der Wikingerzeit, also vom 8. bis 11. Jahrhundert. Das Thema ist von kontinuierlicher Bedeutung in der russischen, skandinavischen und anglophonen Mediävistik und gewann gerade mit dem wachsenden Interesse an transkulturellen Fragestellungen in der jüngeren Vergangenheit an Konjunktur.[6] Problematisch

---

2 Evgenij N. Nosov, Ein Herrschaftsgebiet entsteht. Die Vorgeschichte der nördlichen Rus' und Novgorods, in: Michael Müller-Wille u. a. (Hgg.), Novgorod. Das mittelalterliche Zentrum und sein Umland im Norden Rußlands (Studien zur Siedlungsgeschichte und Archäologie der Ostseegebiete 1), Neumünster 2001, S. 13–74, hier S. 44–53; Wladyslaw Duczko, Viking Rus. Studies on the Presence of Scandinavians in Eastern Europe (The Northern World 12), Leiden 2004, S. 64–70.

3 Vgl. Simon Franklin u. Jonathan Shepard, The Emergence of Rus' 750–1200, London, New York 1996, S. 103–138; Oleksiy P. Tolochko, The Primary Chronicle's ‚Ethnography' Revisited. Slavs and Varangians in the Middle Dnieper Region and the Origin of the Rus' State, in: Ildar H. Garipzanov, Patrick Geary u. Przemysław Urbańczyk (Hgg.), Franks, Northmen, and Slavs. Identities and State Formation in Early Medieval Europe (Cursor mundi 5), Turnhout 2008, S. 169–188, hier S. 183–187.

4 Zu skandinavischen Kulturspuren vgl. Franklin u. Shepard (Anm. 3), S. 173–177; Duczko (Anm. 2), S. 218–246, zur Kulturverflechtung neben den Hinweisen in der vorigen Anm. Dittmar Schorkowitz, Cultural Contact and Cultural Transfer in Medieval Western Eurasia, in: Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia 40 (2012), S. 84–94.

5 Die Nestorchronik, hrsg. v. Ludolf Müller (Forum Slavicum 56), München 2001, Kap. 7, S. 7f.

6 Zur langen Geschichte der ‚warägischen Frage' in Russland vgl. Birgit Scholz, Von der Chronistik zur modernen Geschichtswissenschaft. Die Warägerfrage in der russischen, deutschen und schwedischen Historiographie (Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts München. Reihe Forschungen zum Ostseeraum 5), Wiesbaden 2000 für das 18. Jahrhundert sowie für die jüngere Geschichte Leo S. Klejn, The Russian Controversy over the Varangians, in: Line Bjerg, John H. Lind u. Søren M. Sindbæk (Hgg.), From Goths to Varangians. Communication and Cultural Exchange between the Baltic and the Black Sea (Black Sea Studies 15), Aarhus 2013, S. 27–38. Für das transkulturelle Interesse der jüngsten Vergangenheit vgl. v. a. Elena A. Mel'nikova, Ancient Rus' and Scandinavia in their Relations to Byzantium, in: Byzantinska sällskapet. Bulletin 13 (1995), S. 5–11; Michael Müller-Wille (Hg.), Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8. bis 14. Jahrhunderts (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Abh. der Geistes- und Sozialwiss. Kl. 1997, Nr. 3, I–II), Mainz, Stuttgart 1998; Elisabeth Piltz (Hg.), Byzantium and Islam in

erscheinen indes die Quellensituation, die Interpretation archäologischer und schriftlicher Zeugnisse sowie die Narrative skandinavisch-europäischer Integration, welche den zeitlichen Rahmen skandinavisch-byzantinischer Geschichte begrenzen. Vorstellungen von einem recht vagen byzantinischen ‚Einfluss' auf das frühmittelalterliche Skandinavien basieren so zunächst auf der plausiblen Annahme, dass jahrhundertelang durch skandinavische Migranten vermittelte Kontakte nicht ohne Auswirkungen auf die beteiligten Kulturen geblieben sein können. Insbesondere das wikingerzeitliche Skandinavien mit der hohen Mobilität seiner Oberschichten müsste demnach vielfältigen, gerade auch byzantinischen Einflüssen offen gestanden haben, bis am Ende dieser Periode im 11. Jahrhundert die wachsende Dominanz der lateineuropäischen Kultur gleichsam alle anderen Türen schloss und den Norden – Norwegen, die Atlantikinseln, die Hebriden, die Isle of Man, Dänemark und Schweden – zu einer Art kulturellen Provinz des romzentrierten Westens werden ließ.[7]

In der Tat finden sich in frühmittelalterlichen Grabungshorizonten vor allem an der Ostküste Schwedens und auf Gotland Handelsgüter, insbesondere Luxuswaren, und religiös konnotierte Gegenstände byzantinischer Provenienz: Seidengewänder, Glas, Goldschmuck, Keramik, Elfenbeintafeln und -kämme sowie Kreuzanhänger.[8] Die dreistellige Anzahl byzantinischer Münzen in skandinavischen Horten aus dem Zeitraum zwischen etwa 950 und 1050 dagegen ist im Verhältnis zu zigtausenden arabischen und hunderttausenden mittel- und westeuropäischen Münzen verschwindend gering.[9] Neben solchen transportierten Gütern finden sich im wikingerzeitlichen Norden auch Rezeptionszeugnisse, vor allem einheimische Interpretationen von byzantinischen Münzen in Schweden und Dänemark, sowie eine erhebliche Zahl

---

Scandinavia. Acts of a Symposium at Uppsala University, June 15–16, 1996 (Studies in Mediterranean Archaeology 126), Jonsered 1998; Henrik Janson (Hg.), Från Bysans till Norden. Östliga kyrkoinfluenser under vikingatid och tidig medeltid, Malmö 2005; Line Bjerg, John H. Lind u. Søren M. Sindbæk (Hgg.), From Goths to Varangians. Communication and Cultural Exchange between the Baltic and the Black Sea (Black Sea Studies 15), Aarhus 2013.

7 Vgl. etwa Robert Bartlett, Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350, München 1996, S. 325–376.

8 Vgl. Wladyslaw Duczko, Viking Sweden and Byzantium. An Archaeologist's Version, in: Karsten Fledelius u. Peter Schreiner (Hgg.), Byzantium. Identity, Image, Influence. XIXth International Congress of Byzantine Studies, University of Copenhagen, 18–24 August 1996, Kopenhagen 1996, S. 193–200; Mats Roslund, Brosamen vom Tisch der Reichen. Byzantinische Funde aus Lund und Sigtuna (ca. 980–1250), in: Müller-Wille (Anm. 6), Bd. 2, S. 325–385, hier S. 338–368, 381–385; Jörn Staecker, *Rex regum et dominus dominorum*. Die wikingerzeitlichen Kreuz- und Kruzifixanhänger als Ausdruck der Mission in Altdänemark und Schweden (Lund Studies in Medieval Archaeology 23), Stockholm 1999.

9 Inger Hammarberg, Brita Malmer u. Torun Zachrisson, Byzantine Coins Found in Sweden (Commentationes de nummis saeculorum IX–XI in Suecia repertis N. S. 2), London 1989. Die aktuellsten Zahlen bietet Flaurent Audy, How were Byzantine Coins Used in Viking Age Scandinavia? In: Androshchuk u. White (Anm. 1).

von Kreuzanhängern mit byzantinischer Ikonographie.[10] Bei der Interpretation dieser Funde freilich wird oft zwischen bloßem gewanderten Gegenstand und einheimischer Rekontextualisierung des Fremden nicht systematisch unterschieden, obwohl Handelsgüter jenseits der Tatsache einer funktionierenden Fernhandelsverbindung mit einer unbestimmten Zahl an Zwischengliedern wenig über die kulturelle Aneignung und Fortwirkung des Fremden im lokalen Kontext aussagen, ganz im Gegensatz zu am Ort entstandenen Rezeptionszeugnissen, welche Prozesse der Kognition, der Anpassung an einen neuen kulturellen Kontext und damit der kreativen Aneignung belegen.[11] Vieles deutet zudem darauf hin, dass der Handelsweg „von den Warägern zu den Griechen" bereits relativ früh segmentiert worden war; byzantinische Güter in skandinavischer Erde müssen keineswegs mit einem Byzanzfahrer in den Norden gelangt, sondern können auch in den Zentralorten der Rus' umgeschlagen worden sein.[12] Dass auch Zeugnisse direkten Handels nur begrenzte Aussagekraft über ihre Wirkmächtigkeit am Zielort besitzen, demonstriert der intensive, um 940 bis 970 endende Silberimport aus dem Samanidenemirat:[13] Es ist trotz der zahlreichen Münzfunde praktisch unmöglich, arabische Einflüsse auf die lokale materielle Kultur nachzuweisen.

---

10 Zu den Imitationen der Münzen Brita MALMER, Imitations of Byzantine Miliaresia Found in Sweden, in: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filosofiske skrifter 9:4 (1981), S. 9–28; Cécile MORRISSON, Le rôle des varanges dans la transmission de la monnaie byzantine en Scandinavie, in: Rudolf ZEITLER (Hg.), Les pays du Nord et Byzance (Scandinavie et Byzance). Actes du colloque nordique et international de byzantinologie. Tenu à Upsal 20–22 avril 1979, Uppsala 1981, S. 131–140; AUDY (Anm. 9); zu den Pektoralkreuzen STAECKER (Anm. 8), bes. S. 266–285, 381–395.

11 Die Vorstellung einer zwangsläufig kreativen Rezeption, welche eine Bewusstwerdung und Verschiebung des kognitiven und kulturellen Horizonts beim Rezipienten bewirkt, basiert auf dem rezeptionsästhetischen Modell bei Hans-Robert JAUSS, Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft, in: Rainer WARNING (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München 1975, S. 126–162, hier S. 131–151 sowie auf Johannes FRIED, Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik, München 2004, S. 80–152. Verarbeitet werden hier überdies Erkenntnisse aus der gemeinschaftlichen Publikation Stamatios GEROGIORGAKIS, Roland SCHEEL u. Dittmar SCHORKOWITZ, Kulturtransfer vergleichend betrachtet, in: Michael BORGOLTE u. a. (Hgg.), Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter (Europa im Mittelalter 18), Berlin 2011, S. 385–466, hier S. 417–419.

12 Dies ist umso wahrscheinlicher, als dass die Fundhorizonte in der Rus' und in Ostskandinavien sich bezüglich der byzantinischen Waren ausgesprochen ähneln (ROSLUND [Anm. 8], S. 332–335, 381–385); vgl. Jonathan SHEPARD, Concluding Remarks, in: Ildar H. GARIPZANOV u. Oleksiy P. TOLOCHKO (Hgg.), Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greeks (Ruthenica. Supplementum 4), Kiew 2011, S. 133–146, hier S. 133f.

13 Vgl. Thomas S. NOONAN, The Onset of the Silver Crisis in Central Asia, in: Archivum eurasiae medii aevi 7 (1987–1991), S. 221–248; Heiko STEUER, Gewichtsgeldwirtschaften im frühgeschichtlichen Europa – Feinwaagen und Gewichte als Quellen zur Währungsgeschichte. Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa. Teil IV: Der Handel der Karolinger- und Wikingerzeit (Abh. der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Kl. 3. Folge 156), Göttingen 1987, S. 405–527, hier S. 489–495.

Dennoch schätzte man im Falle byzantinischer Fundstücke mit ihrer relativ hohen Funddichte auf Gotland und in Schweden die Einflüsse der byzantinischen Kultur auf den wikingerzeitlichen Norden optimistischer ein; Artefakte wurden und werden oft als Indiz direkter Kontakte und mitunter auch byzantinischer Mission in Schweden interpretiert.[14] Der Grund hierfür liegt weniger in der Beschaffenheit der Funde an sich als vielmehr im Kontextwissen aus Schriftquellen; aus der späten Wikingerzeit finden sich hier in Skandinavien allein Runeninschriften memorialen Charakters, abermals praktisch ausschließlich aus Mittelschweden und dem Zeitraum von etwa 1010 bis 1090. 32 Runeninschriften gedenken solcher Personen, die nach *Grikkland* und *Langbarðaland*, in die byzantinische Longobardia, gefahren sind, wodurch sie ein ausgesprochen interessantes prosopographisches Corpus darstellen,[15] doch ist ihr sonstiger Informationsgehalt ausgesprochen begrenzt. Man erfährt meist nicht, zu welchem Zweck – Handel oder Kriegsdienst – die Männer das Land verließen. Deutlich ist aber, dass Gedenksteine für „Auslandsfahrer" allgemein sich grundsätzlich auf reichen Besitztümern befinden und skandinavische Byzanzmigranten in der obersten Schicht der jeweiligen lokalen Gesellschaften zu suchen sind.[16]

Somit besagt das zeitgenössische Material, auf das sich das dominierende Forschungsnarrativ der byzantinisch-skandinavischen Kulturbeziehung stützt, für sich

---

14 So u. a. Tyre J. Arne, Biskop Osmund, in: Fornvännen 42 (1947), S. 54–56; Hilda Roderick Ellis Davidson, The Northmen in Byzantium, in: Byzantium and the North. Papers Presented in the Symposium „Byzantium and the North" at Valamo Monastery, 11th and 12th June 1981 (Acta Byzantina Fennica 1), Helsinki 1985, S. 29–36; Anders Sjöberg, Orthodoxe Mission in Schweden im 11. Jahrhundert? In: Sven-Olof Lindquist u. Birgitta Radhe (Hgg.), Society and Trade in the Baltic During the Viking Age. Papers of the 7th Symposium Held at Gotlands Fornsal, Gotland's Historical Museum, Visby August 15th–19th 1983 (Acta Visbyensia 7), Visby 1985, S. 215–236; Henrik Janson, Nordens kristnande och Skytiens undergång, in: Ders. (Anm. 6), S. 165–217.

15 Vgl. die Lemmata von Daniel Föller in Ralph-Johannes Lilie u. a., Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Abteilung 2 (867–1025). Nach Vorarbeiten F. Winkelmanns erstellt, Berlin, Boston 2013 zu folgenden Inschriften: Ög 81 (#20553), Ög 94 (#26174), Sm 46 † (#27434), Sö 82 (#22009), Sö 85 (#32042), Sö 163 (#26181), Sö 165 (#22590), Sö 170 (#21136), Sö 345 (#22046), U 73 (#20137, #22761), U 104 (#27436, #28340), U 112 (#26803), U 136 (#26176), U 140 (#32061), U 201 (#28361), U 270 (#23595), U 358 (#22000), U 374 (#32056), U 431 (#22521), U 446 (#32051), U 518 (#26203, #26205), U 540 (#32057), U 792 (#22566), U 890 (#32064), U 922 (#22760), U 956 (#28424), U 1016 (#20208), U 1087 † (#26210), Vg 178 (#20138, #24210). *Langbarðaland* wird erwähnt in Sö 65 (#26180), U 133 (#22628), U 141 † (ebenfalls #22628).

16 Mats G. Larsson, Runstenar och utlandsfärder. Aspekter på det senvikingatida samhället med utgångspunkt i de fasta fornlämningarna (Acta archaeologica Lundensia. Series in 8° 18), Stockholm 1990, S. 114–117, 121–128. Klaus Düwel, Handel und Verkehr der Wikingerzeit nach dem Zeugnis der Runeninschriften, in: Ders. (Hg.), Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa (Abh. der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Kl. 3. Folge 156), Göttingen 1987, S. 313–357, hier S. 315–319 sieht die Inschriften im Zusammenhang mit Handelsfahrten; dies bestreitet Larsson u. a. unter Verweis auf die extrem geringe Zahl byzantinischer Münzen; das eigentliche Handelsgut sei die militärische Arbeitskraft gewesen.

genommen relativ wenig über den Charakter der Kulturbeziehung und ihre synchronen Konsequenzen. Die eigentlichen Grundlagen der Interpretation liegen in vereinzelten Erwähnungen von Skandinaviern in byzantinischen Texten, hochmittelalterlichen Texten wie der altrussischen ‚Povest' vremmenych let', der sogenannten Nestorchronik, aber in allererster Linie in isländischen Sagas, die zwei und mehr Jahrhunderte nach den wikingerzeitlichen Ereignissen entstanden, von denen sie erzählen. Außerdem beziehen sich Sagas fast ausschließlich auf isländische, norwegische oder dänische Akteure, nur in einer Ausnahme auf schwedische.[17] Während die altrussische Chronik in erster Linie ein wirkmächtiges Narrativ zu den Ursprüngen der byzantinisch-skandinavischen Beziehung bietet – die Etablierung einer Fremdherrschaft und eines Handelswegs –, berichten die ganz überwiegend in Island verfassten Sagas wie auch lateinische Historiographie von zahlreichen „Warägern" (*væringjar*), die seit dem frühen 10. Jahrhundert bis ins 13. Jahrhundert als Krieger in der berühmten Leibgarde der byzantinischen Kaiser und in der byzantinischen Armee gedient hätten. Es ist diese hoch- und spätmittelalterliche, sehr kohärente Vorstellung von Migrationen der wikingerzeitlichen Vorfahren in Historiographie und Isländersagas, die einen dominanten Einfluss ausübt auf die Interpretation archäologischer Funde, von Runensteinen und auch von byzantinischen Quellen, die über Skandinavier berichten.[18]

Folglich ist die Existenz einer ethnisch spezifischen, skandinavischen Warägergarde die im Voraus gegebene wissenschaftliche Tatsache,[19] auf der weitere Inter-

---

17 Es handelt sich hierbei um die ‚Yngvars saga víðfǫrla'; vgl. dazu unten, S. 30–32 mit Anm. 114 u. 119.

18 Sehr charakteristisch etwa im Falle der Berichte des 13. Jahrhunderts über den späteren norwegischen König Haraldr inn harðráði Sigurðarson (1045–1066), der von etwa 1034 bis 1043 in byzantinischen Diensten gestanden hatte. Inhalte dieser Zeugnisse werden vermischt mit älteren byzantinischen Texten (z. B. Sigfús BLÖNDAL, The Varangians of Byzantium. An Aspect of Byzantine Military History, Translated, Revised and Rewritten by Benedikt S. BENEDIKZ, Cambridge 1978, S. 54–102; Hilda Roderick ELLIS DAVIDSON, The Viking Road to Byzantium, London 1976, S. 207–229; Krijnie N. CIGGAAR, Harald Hardrada. His Expedition Against the Pechenegs, in: Balkan Studies 21 [1980], S. 385–401) oder auch zur Erläuterung von archäologischen Funden und kirchengeschichtlichen Fragen aus Haralds Zeit herangezogen, z. B. MORRISSON (Anm. 10); Philip GRIERSON, Harold Hardrada and Byzantine Coin Types in Denmark, in: DERS, Later Medieval Numismatics (11th–16th centuries). Selected Studies (Variorum Collected Studies Series 98), London 1979, S. 124–138; Martin BLINDHEIM, Byzantine Influence on Scandinavian Pictorial Art in the 11th and 12th Century, in: ZEITLER (Anm. 10), S. 299–313; Yaroslav R. DACHKÉVYTCH, Les Arméniens en Islande (XIe siècle), in: Revue des études arméniennes 20 (1986–1987), S. 321–336.

19 Als Autorität wirkt bis heute das posthum erschienene Werk von Sigfús BLÖNDAL, Væringjasaga. Saga norræna, rússneskra og enskra hersveita í þjónustu Miklagarðskeisara á miðöldum, Reykjavík 1954 in der unlängst nachgedruckten englischen Überarbeitung: BLÖNDAL (Anm. 18). Vgl. auch die einschlägigen Lexikonartikel JAKOB BENEDIKTSSON, Varjager [vestnordisk], in: Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder, Bd. 19, Kopenhagen 1975, Sp. 537f.; Simon FRANKLIN u. Anthony CUTLER, Varangians, in: The Oxford Dictionary of Byzantium, Bd. 3, New York 1991, S. 2152; Christian LÜBKE, Waräger § 2. Historisch, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 2. Aufl., Bd. 33, Berlin,

pretationen anderer Quellen aufbauen – fasst man doch so eine Migrantengruppe aus den kriegerischen skandinavischen Oberschichten, deren Angehörige über den Ostweg migrierten und denen man eine kulturelle Vermittlerrolle zuschreiben kann. Auf diese Weise bringt man durch Waräger das Fundmaterial zum Sprechen. Runensteine und archäologische Funde werden so aber dem kulturellen Gedächtnis des 13. Jahrhunderts unterworfen, auch wenn Archäologen vereinzelt darauf hingewiesen haben, dass sich zwar wahrscheinlich die Runensteine mit der Migration von Kriegern in Verbindung bringen lassen, nicht aber die gefundenen Handelsgüter byzantinischer Provenienz, die wahrscheinlich in Kiew oder Nowgorod umgeschlagen wurden.[20]

Die moderne kulturgeschichtliche Narration selbst konstituiert somit eine erste Verflechtung, wenn auch eine zunächst unerwünschte: Zeugnisse von Handelsverbindungen werden vermischt mit Rezeptionszeugnissen und mit Informationen aus Texten, welche den Fundstücken regional und zeitlich sehr fern stehen. Ein solches Vorgehen erlaubt weitreichende Annahmen über byzantinischen ‚Einfluss', der wiederum kaum zu konkretisieren ist. Differenzierte Aussagen über den Charakter der skandinavisch-byzantinischen Kulturbeziehung und vor allem ihren zwangsläufigen diachronen Wandel durch immerhin vier Jahrhunderte sind so kaum möglich. Die unzweifelhaft enorme Veränderung kultureller Prozesse insbesondere in Nordeuropa zwischen etwa 800 und 1200, aber auch in Byzanz, verlangt indes nach einer Entflechtung verschiedener Zeitebenen und Lokalperspektiven.

Entflicht man also Handelsgut, materielles Rezeptionszeugnis und Narration voneinander und betrachtet Sagas und lateinische Geschichtsschreibung des Nordens als Zeugnisse synchroner, hochmittelalterlicher Wissensbestände und Aussageabsichten, so fällt unmittelbar zweierlei auf: Erstens begegnen Rezeptionszeugnisse, die eine Aneignung und Rekontextualisierung des Fremden im heimischen sozialen Kontext beweisen,[21] in nennenswerter Dichte erst verhältnismäßig spät. Im Zeitraum um die Jahrtausendwende bis in die 1050er-Jahre werden in Schweden und Dänemark byzantinische Silber- und Goldmünzen zum Vorbild von eigenen Prägungen;[22] außerdem erfreuen sich vor allem Kreuzanhänger des griechisch-christlichen Raums im 11. und frühen 12. Jahrhundert einer enormen Beliebtheit, wie die rege einheimische

New York 2006, S. 257–259; Jonathan SHEPARD, Varangian Guard, in: The Oxford Encyclopedia of Medieval Warfare and Military Technology, Bd. 1, Oxford, New York 2010, S. 396–398.

20 Vgl. Anm. 12.

21 Die Vorstellung der Dekontextualisierung und anschließenden Rekontextualisierung von Kulturgütern im Rahmen eines Transferprozesses stammt von Peter BURKE, Kultureller Austausch (Erbschaft unserer Zeit. Vorträge über den Wissensstand unserer Epoche 8), Frankfurt a. M. 2000, S. 13f., 37f.

22 Vgl. MALMER (Anm. 10); GRIERSON (Anm. 18); Anne KROMANN u. Jørgen STEEN JENSEN, Fra Byzans til Svend Estridsens Lund. Hvordan kejser Michaels guldmønt blev kopieret i Norden, in: Nationalmuseets Arbejdsmark (1995), S. 54–61.

Produktion unter Abwandlung der Ikonographie nahelegt.[23] Zweitens wirkte sich die wachsende kulturelle Amalgamierung zwischen skandinavischen und benachbarten lateineuropäischen Regionen auf skandinavische Verbindungen zu Byzanz offensichtlich nicht aus. Selbstverständlich erscheint dies nicht: Zwar generierte jene Integration Kirchenstrukturen und gelehrte Netzwerke, welche das Entstehen lokaler Historiographien überhaupt erst ermöglichen,[24] doch wichen die ausnehmend positiven skandinavischen Byzanzbilder von den zumindest ambivalenten lateineuropäischen Perzeptionen erheblich ab, obwohl sie sich erst seit der zweiten Hälfte des 12. und vor allem im früheren 13. Jahrhundert formierten.[25] In der Tat lag ihnen eine zumindest bis 1204 ungebrochene Kontaktkonstellation zu Grunde. Nicht grundlos verteidigten während des Vierten Kreuzzugs zahlreiche „Dänen" Konstantinopel, völlig ungeachtet der Tatsache, dass sie selbst „Lateiner" waren.[26]

Kulturtransfer im diachronen Wandel

So gesehen blieb die Kulturbeziehung über die lange Distanz seit der Wikingerzeit zwar konstant, aber angesichts ihrer Konsequenzen an beiden Enden des Migrationsweges gerade für die Frühzeit doch ephemer; sie entwickelte sich keineswegs linear. Insofern bietet sich als analytischer Zugang zu ihrer Geschichte ein prozessorientiertes Modell des Kulturtransfers an.[27] Zu Grunde liegt hierbei die Idee, dass

23 Staecker (Anm. 8), bes. S. 266–285, 381–395.
24 Vgl. Mia Münster-Swendsen, Skandinaviens placering i det europæiske lærde netværk. En tentativ undersøgelse af de anglo-danske forbindelser c. 1000–1150, in: Lars Hermanson u. a. (Hgg.), Vänner, patroner og klienter i Norden 900–1800. Rapport till 26:e Nordiska historikermötet i Reykjavík den 8–12 augusti 2007 (Ritsafn Sagnfræðistofnunar 39), Reykjavík 2007, S. 37–56; Roland Scheel, Lateineuropa und der Norden. Die Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts in Dänemark, Island und Norwegen (Frankfurter Kulturwissenschaftliche Beiträge 6), Berlin 2012, S. 19–30, 124–130.
25 Vgl. Bunna Ebels-Hoving, Byzantium in Westerse Ogen 1096–1204, Assen 1971, bes. S. 260–269; Peter Schreiner, Byzanz und der Westen. Die gegenseitige Betrachtungsweise in der Literatur des 12. Jahrhunderts, in: Alfred Haverkamp (Hg.), Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers (Vorträge und Forschungen 40), Sigmaringen 1992, S. 551–580, hier S. 555–562, 570–578; Fedra Petrinas, Sailing to Byzantium. The Byzantine Exotic in Medieval French Literature, New York 2004, S. 215–231.
26 Beide Tatsachen sind verbürgt bei Robert de Clari, La conquête de Constantinople, hrsg. v. Philippe Lauer, Paris 1924, Kap. 74, S. 73 (*Danois* verteidigen die Stadt), Kap. 80, S. 79 (Einvernehmlichkeit der Begegnung der englischen und dänischen Kleriker aus Konstantinopel mit den Eroberern).
27 Vgl. Christiane Eisenberg, Kulturtransfer als historischer Prozess. Ein Beitrag zur Komparatistik, in: Hartmut Kaelble u. Jürgen Schriewer (Hgg.), Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M., New York 2003, S. 399–417, hier S. 409–416; Sven Trakulhun u. Thomas Fuchs, Kulturtransfer in der frühen Neuzeit. Europa und die Welt, in: Thomas Fuchs u. Sven Trakulhun (Hgg.), Das eine Europa und die Vielfalt der Kulturen. Kulturtransfer in Europa 1500–1850 (Aufklärung und Europa 12), Berlin 2003, S. 7–24; Robert Bideleux, Eu-

Begegnungen zwischen Vertretern verschiedener sozialer Gruppen, die sich aufgrund der von ihnen genutzten und hergestellten Gegenstände, aber auch auf der Basis von Selbst- und Fremdbeschreibungen für den fraglichen Moment als ‚Kulturen' definieren lassen,[28] nicht notwendigerweise Austauschprozesse kultureller Güter nach sich ziehen müssen, unabhängig davon, ob es sich hierbei nun um Gegenstände wie Werkzeuge, Waffen oder Kultobjekte oder um Ideen handelt. Es besteht vielmehr die Möglichkeit, dass dem Kontakt, also reziproker Interaktion, keine oder nur sprunghafte, selektive und vor allem unilaterale Prozesse der Kognition, Aneignung und Übertragung des Fremden folgen. Zwar wird wohl keine Kulturbeziehung in der Summe ihrer Entlehnungsvorgänge jemals als ‚Einbahnstraße' funktioniert haben, doch ist ebenso wenig *a priori* mit einem zwangsläufigen Austauschverhältnis zu rechnen, in welchem die Konsequenzen regelmäßiger Begegnungen bei den betroffenen Kulturen sich qualitativ und quantitativ gleichen.[29] Jene Auswirkungen von Kulturkontakt müssen vielmehr ebenso wie die zu erkennenden ‚Kulturen' zwangsläufig einem diachronen Wandel unterliegen.

Versteht man Kulturtransfer auf der Mikroebene rezeptionsästhetisch als einen kognitiven Vorgang der Erfassung des Fremden und seiner kreativen Einordnung in den eigenen Horizont, so wird mehrerlei deutlich: Individuen sind nur in der Lage, Gegenstände oder Konzepte zu erkennen, welche sie mit Hilfe ihres semantischen Wissens entschlüsseln können.[30] Dies erklärt einerseits, warum transferierte Kulturgüter niemals exakte Reproduktionen dessen sind, was zum Beispiel Migranten vorfanden, auf ihre Weise verstanden und als Idee oder Gegenstand mitbrachten. Folgerichtig erfordert die Aneignung einen kreativen Kognitionsvorgang, eine Einpassung in den eigenen Wissenshorizont.

---

ropakonzeptionen, in: Karl Kaser, Dagmar Gramshammer-Kohl u. Robert Pichler (Hgg.), Europa und die Grenzen im Kopf (Wieser Enzyklopädie des europäischen Ostens 11), Klagenfurt 2003, S. 89–111; Gerogiorgakis, Scheel u. Schorkowitz (Anm. 11), S. 398. Das Konzept geht zurück auf Michel Espagne u. Michael Werner, Deutsch-französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert. Zu einem neuen interdisziplinären Forschungsprogramm der C. N. R. S., in: Francia 13 (1985), S. 502–510.

28 Zum Kulturbegriff vgl. Max Weber, Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1982, S. 146–214, hier S. 180–189; Wolfgang Lipp, Kulturtypen, kulturelle Symbole, Handlungswelt. Zur Polyvalenz von Kultur, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 31 (1979), S. 450–484, hier S. 465–467; Karl H. Hörning u. Julia Reuter, Doing Culture. Kultur als Praxis, in: Dies. (Hgg.), Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis, Bielefeld 2004, S. 9–15.

29 Insofern ist der Transfer als heuristische Figur entgegen der Annahmen bei Burke (Anm. 21), S. 11 und Hans-Jürgen Lüsebrink, Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer, Stuttgart u. a. 2005, S. 138 vom Austausch zu trennen, vgl. Gerogiorgakis, Scheel u. Schorkowitz (Anm. 11), S. 395f.

30 Vgl. oben, Anm. 11 bzw. zum semantischen Gedächtnis Fried (Anm. 11), S. 100–107, 140–143, 385–393; Endel Tulving u. Fergus I. M. Clark (Hgg.), The Oxford Handbook of Memory, Oxford, New York 2000, S. 627–633.

Als Beispiel hierfür mögen in Skandinavien hergestellte Pektoralkreuze des 11. Jahrhunderts dienen, deren Ikonographie sich unzweideutig an byzantinischen Vorbildern orientiert, diese aber aufgrund differierenden religiösen Wissens zwangsläufig variiert, etwa indem aus einer rückseitigen *Maria orans* eine zweite gekreuzigte Figur wird.[31] Besteht jedoch keine ausreichende Überschneidung zwischen dem semantischen Wissen von potentiellen Transferenten und Kulturgütern einer fremden sozialen Umgebung, wird die Kognition des Fremden erheblich erschwert. Es bedarf also der Überschreitung einer gewissen kognitiven Schwelle. Ist diese jedoch erst einmal überwunden, besteht nicht nur die Möglichkeit der umformenden Aneignung; Kognitionsprozesse verändern zugleich den Horizont des Rezipienten. Setzen also Transferprozesse ein gewisses Maß an kultureller Kompatibilität oder Synchronität voraus,[32] so besitzen sie ihrerseits ein sich selbst verstärkendes Potential, indem ein erfolgreicher Aneignungsprozess die Kompatibilität erhöhen, weitere Prozesse nach sich ziehen und so eine engere Kulturbeziehung begründen kann.[33] Weiterhin besteht die Wahrscheinlichkeit konstruktiver wie destruktiver Interferenz mit anderen synchronen Kulturbeziehungen, in unserem Fall besonders zwischen Skandinavien und Lateineuropa. Insgesamt erscheinen Transferprozesse sprunghaft und ihre Entwicklung oftmals alles andere als gleichmäßig.

Es gilt daher, die mit mehr oder weniger eindeutigen Anhaltspunkten in den Quellen (re-)konstruierten Kulturen nicht als statische Blöcke zu betrachten, sondern ihren diachronen Wandel als Bedingung sowie Konsequenz von Transfers in Rechnung zu stellen; insbesondere für die skandinavischen Regionen, in denen ein Wandel von akephalen, regionalisierten Gesellschaften hin zu christlichen Königreichen mit einem entsprechenden Umsturz der Strukturen stattfand, leuchtet dies unmittelbar ein. Auch sind ihrem Wesen nach bipolare Transferprozesse stets im Kontext eines komplexeren Netzwerks multipolarer Interaktionen zu betrachten. Da man also mit einer praktisch endlosen Serie gleichzeitig in verschiedene Richtungen ablaufender Transfers konfrontiert ist, bleibt das Erkenntnispotential der Beobachtung einzelner Prozesse auf der Mikroebene begrenzt, insbesondere dann, wenn Kulturgrenzen sich etwa im Falle von Diasporen oder durch entstehende räumliche Verschmelzungen nicht plausibilisieren lassen.[34]

---

31 Zur Umdeutung der Maria STAECKER (Anm. 8), S. 150–152, 164–172. Außerdem wird der *Christus mortuus* grundsätzlich in einen *Christus vivus* transformiert (ebd., S. 283f.).

32 Vgl. Niklas LUHMANN, Gleichzeitigkeit und Synchronisation, in: DERS., Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven, Wiesbaden 2009, S. 92–125, hier S. 102–104; Reinhart KOSELLECK, Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt a. M. 2000, S. 99–118, 164–176.

33 Vgl. GEROGIORGAKIS, SCHEEL u. SCHORKOWITZ (Anm. 11), S. 396f.

34 Vgl. etwa das Beispiel von Stefan BURKHART u. a., Hybridisierung von Zeichen und Formen durch mediterrane Eliten, in: BORGOLTE u. a. (Anm. 11), S. 467–557, hier S. 467–474.

In unserem Fall jedoch lassen sich aus synchronen Quellen durchaus räumliche Sinnordnungen für ‚Byzanz' und ‚Skandinavien' erkennen;[35] auch berühren oder überschneiden sich jene Räume nicht. Im Gegenzug erlaubt das Fokussieren auf einzelne Prozesse, einerseits die Geschichte angeeigneter Kulturgüter von Münzen bis hin zu Wissen über den byzantinischen Hof im Norden zu verfolgen und andererseits die Aufmerksamkeit der Byzantiner für skandinavische Migranten sowie schließlich beide Perspektiven in ihrer diachronen Entwicklung zu vergleichen. In einer Kulturbeziehung über die lange Distanz ist zudem die prosopographische beziehungsweise soziale Basis des Kulturtransfers von besonderer Bedeutung, das heißt die Frage, welche Gruppen zu welcher Zeit und an welchem Ort neben den konkreten Vermittlern von kultureller Aneignung profitierten. Auf diese Weise lassen sich eher vage Vorstellungen von ‚Einfluss' konkretisieren.

Die byzantinische Perspektive

Obschon Konsequenzen kultureller Kontakte mit Skandinavien sich vor allem im Norden auswirkten, waren sie auch in Byzanz sehr wohl zu erkennen, jedoch abermals ausgesprochen spät. Zwar kannten die Byzantiner seit der Mitte des 9. Jahrhunderts eine neue Gruppe an Fremden, als die Rus', wahrscheinlich noch überwiegend skandinavischsprachige Gruppen, Konstantinopel angriffen.[36] Jene als *Ῥῶς* bezeichneten Fremden lassen sich ab dieser Zeit im byzantinischen Schrifttum verfolgen, und zwar als Gegner, Handelspartner oder auch als Hilfstruppen im byzantinischen Militär. Eine spezifisch skandinavische Identität wird ihnen jedoch nicht zugeschrieben; der Begriff schließt alle Angehörigen der vielgestaltigen Kulturformation nördlich des Schwarzen Meeres ein, unabhängig von ihrer Sprache oder ihren

35 Für Skandinavien begegnet die Assoziation mit dem Raum, in welchem „dänische Zunge" (*dǫnsk tunga*) gesprochen wird, seit dem früheren 11. Jahrhundert (Sighvatr Þórðarson, Víkingarvísur, hrsg. v. Judith JESCH, Str. 15, in: Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1, 2, hrsg. v. Diana WHALEY, Turnhout 2012, S. 555f.), die Bezeichnung als „Nordlande" (*Norðrlǫnd*) bei Snorri Sturluson, Heimskringla, hrsg. v. BJARNI AÐALBJARNARSON (Íslenzk Fornrit 26–28), Reykjavík 1941–1951, Bd. 1, S. 3, als *regna aquilonis* in Ælnoths ‚Gesta Swenomagni regis et filiorum eius [...]', in: Vitæ sanctorum Danorum, hrsg. v. Martin Clarentius GERTZ, Kopenhagen 1908–1912, S. 82. Zum hier zu Grunde gelegten Begriff der Sinnordnung bei Ernst CASSIRER vgl. Jörn BOHR, Raum als Sinnordnung bei Ernst Cassirer (Kulturwissenschaftliche Schriften 2), Erlangen 2008.

36 Den ersten sicher datierbaren Beleg bieten zwei Predigten des Patriarchen Photios zum Angriff der Rus' auf Konstantinopel im Jahre 860 (Hellēnika 12 Parartēma, hrsg. v. Basileios LAOURDAS, Thessaloniki 1966, S. 29–52); vgl. Franz TINNEFELD, „Der furchtbare Blitzschlag aus dem Norden". Der Angriff der Rhos auf Konstantinopel im Jahr 860. Das Ereignis, seine Vorgeschichte und seine historische Bedeutung, in: ZEITLER (Anm. 10), S. 243–250.

Kampfgebräuchen.[37] Dies änderte sich erst in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts: Die Byzantiner begannen, skandinavischsprachige Migranten getrennt von den *Ῥῶς* wahrzunehmen und sie mit einem aus dem Altnordischen über das Ostslawische gewanderten Lehnwort als *Βάραγγοι* zu bezeichnen.[38]

Erst damals, ab etwa 1060 bis 1080, wurden ihnen auch ethnographisch spezifische Eigenschaften zugewiesen, die sich in der hochsprachlichen Alternativbezeichnung als *πελεκυφόροι* („Axtträger“) niederschlugen.[39] In der Tat kennzeichnet die wachsende byzantinische Aufmerksamkeit für langstielige Streitäxte nordeuropäischen Typs einen Transferprozess von Norden nach Süden. In Byzanz hatten Äxte als Waffen, abgesehen von kleineren Wurfbeilen, praktisch keinerlei Bedeutung besessen:[40] Axttragende *Barbaroi* wurden im 11. Jahrhundert zu einem Teil des Hof-

37 Aufschlussreich sind für die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts insbesondere Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio, hrsg. v. Gyula MORAVCSIK u. Romilly J. H. JENKINS (Magyar-görög tanulmányok 29), Budapest 1949, Kap. 9, S. 56–62 (Rus' als Handelspartner) und Constantini Porphyrogeniti imperatoris De ceremoniis aulae Byzantinae libri duo, Bd. 1, hrsg. v. Johannes J. REISKE, Bonn 1829, S. 652–654, 660, 664, 667, 674 (Rus' in byzantinischen Flotten- und Heeresverbänden), für das späte 10. Jahrhundert Leonis Diaconi Caloënsis Historiae libri decem et liber de velitatione bellica Nicephori Augusti, hrsg. v. Karl B. HASE (Corpus scriptorum historiae Byzantinae 3), Bonn 1828, S. 140–159 (Krieg gegen Rus' an der Donau). Während ‚De administrando imperio‘ noch verschiedene „rusische“ und „slawische“ Sprachen unterscheidet, kämpfen die Rus' im Jahre 971 bei Leon Diakonos bereits zu Pferde, ebenso wie die Rus' in einem Taktikon vom Ende des 10. Jahrhunderts als Kavallerie einsetzbar sind (Campaign Organization and Tactics, in: Three Byzantine Military Treatises. Tres tractatus Byzantini de re militari, hrsg. v. George T. DENNIS [Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Washingtoniensis 25], Washington D. C. 1985, S. 261–327, hier S. 312). Skandinavier kämpften jedoch nicht vor dem 12. Jahrhundert zu Pferde (Thomas Kristian HEEBØLL-HOLM, Priscorum quippe curialium, qui et nunc miltari censentur nomine. Riddere i Danmark i 1100–tallet, in: Historisk tidsskrift [Dänemark] 109 [2009], S. 21–69, hier S. 34–40, 50–55).

38 Die ältesten Belege bilden ein Brief des Michael Psellos um 1060 (Enrico V. MALTESE, Epistole inedite di Michele Psello III, in: Studi italiani di filologia classica III, 6 [1988], S. 110–134, hier S. 126f.) sowie eine Urkunde Konstantins X. Doukas für das Kloster Lavra von 1060, das von der Pflicht zur Einquartierung von Soldaten befreit wird (Actes de Lavra. Première partie. Des origines à 1204. Texte, hrsg. v. Paul LEMERLE u. a. [Archives de l'Athos 5], Paris 1970, S. 197f.). In einer ethnographischen Liste, die ab hier variiert noch in zahlreichen weiteren Urkunden begegnet, stehen hier *Βάραγγοι* neben *Ῥῶς*. Zur komplizierten und partiell hypothetischen Entlehnungsgeschichte vgl. einstweilen Thorsten ANDERSSON, Waräger § 1. Sprachlich, in: Reallexikon, Bd. 33 (Anm. 19), S. 252–256; Gottfried SCHRAMM, Die Waräger. Osteuropäische Schicksale einer nordgermanischen Gruppenbezeichnung, in: Die Welt der Slawen 28 (1983), S. 38–67.

39 Die Gleichsetzung findet sich bereits bei Michel Psellos, Chronographie ou Histoire d'un siècle de Byzance (976–1077), hrsg. v. Émile RENAULD, Paris 1967, S. 96f., der aber hier anstelle des volkssprachlichen *Warangoi* die Bezeichnung *Tauroskythai* wählt. Eine explizite Parallelisierung der Begriffe findet sich in Annae Comnenae Alexias, hrsg. v. Diether R. REINSCH u. Athanasios KAMBYLIS (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis 40, 1–2), Berlin, New York 2001, S. 79. Ioannes Kinnamos, Nikolaos Mesarites und Niketas Choniates sprechen ausschließlich von *pelekyphoroi*.

40 Vgl. Taxiarchis G. KOLIAS, Byzantinische Waffen. Ein Beitrag zur byzantinischen Waffenkunde von den Anfängen bis zur lateinischen Eroberung (Byzantina Vindobonensia 17), Wien 1988, S. 162–

zeremoniells und des Militärs, und ihre Bedeutung wuchs im Laufe der Zeit derart an, dass Palastwachen im Bewusstsein von Historiographen des 12. Jahrhunderts mit Äxten ausgestattet zu sein hatten.[41] Dies beweist die einzig überlieferte illuminierte Handschrift einer byzantinischen Chronik, die sich heute in Madrid befindet. Sie entstand in den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts wahrscheinlich in Messina, enthält den Text der Weltchronik des Ioannes Skylitzes aus den 1090er Jahren und geht auf einen konstantinopolitanischen Archetyp zurück.[42] Die Illumination, welche Träger langstieliger Äxte als Palastwachen zeigt, begleitet die Beschreibung vom Mord am Basileus Leon V. im Jahre 820 (Abb. 1); der Text hat daher nichts mit *Βάραγγοι* oder *πελεκυφόροι* zu tun.[43] Umso bezeichnender ist es, dass Illuminatoren des 12. Jahrhunderts Palastwachen ganz selbstverständlich mit Axtträgern assoziierten.

Zunächst fällt auf, dass sich dieser Kulturtransfer nicht synchron zur Wikingerzeit, sondern erst danach während der Herrschaft der Komnenoi voll auswirkte; die Aufmerksamkeit für *Warangoi* oder Axtträger steigt seit der Chronik des Skylitzes und ihrer Fortsetzung im Laufe des 12. Jahrhunderts bis 1204 stetig an,[44] ihr Image wandelte sich vom sprichwörtlich schlecht beleumundeten, brutalen *Barbaros* zum treuen Söldner und im Rahmen eines Umsturzversuchs des Jahres 1201 gar zum frommen Freund und Helfer.[45] Darüber hinaus löste sich die Axt nie von der klar umrissenen Migrantengruppe, welche sie benutzte; die ethnographische Rückbindung der „Axtträger" an skandinavische und englische *Barbaroi* blieb durchgehend erhalten und funktional auf das Militär und den Hof beschränkt.

172; in ‚De ceremoniis' aus dem 10. Jahrhundert begegnen im Hofzeremoniell zwar als *διστράλια* und *τζικούρια* bezeichnete Beile, die jedoch augenscheinlich geringere Größen aufweisen und nichts mit Rus' oder Skandinaviern zu tun haben. Der Standardterminus *πέλεκυς* für die große Streitaxt und seine ethnographische Konnotation etablierten sich erst nach der ‚Chronographia' des Michael Psellos.

41 Vgl. etwa Ioannis Zonarae Epitomae historiarum 3. Libri XIII–XVIII, hrsg. v. Theodor BÜTTNER-WOBST (Corpus scriptorum historiae Byzantinae 31), Bonn 1897, S. 763f.; Nikolaos Mesarites, Die Palastrevolution des Johannes Komnenos. Programm des K. Alten Gymnasiums zu Würzburg für das Studienjahr 1906/1907, hrsg. v. August HEISENBERG, Würzburg 1907, S. 24, 42; Nicetae Choniatae Historia, hrsg. v. Jan Louis VAN DIETEN (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis 11, 1–2), Berlin, New York 1975, S. 248, 266, 407, 525, 527, 550, 563, 572.

42 Vasiliki TSAMAKDA, The Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid, Leiden 2002, S. 394.

43 Madrid, Biblioteca Nacional de España, Cod. Vitr. 26-2, fol. 26v; dazu TSAMAKDA (Anm. 42), S. 65f.

44 Niketas Choniates erwähnt insgesamt vierzehnmal explizit Axtträger bzw. axttragende Wachen; diese Anzahl an Erwähnungen wird in keiner anderen byzantinischen Chronik erreicht.

45 Hierzu v. a. Nikolaos Mesarites, Palastrevolution (Anm. 41), S. 47f. Neben Mesarites' ausführlicher Rede berichten auch Niketas Choniates (S. 527) sowie die Reden von Euthymios Tornikes (Jean DARROUZÈS, Les discours d'Euthyme Tornikès [1200–1205], in: Revue des études byzantines 26 [1968], S. 49–121, hier S. 68) und Nikephoros Chrysoberges (Nicephori Chrysobergae ad Angelos orationes tres, hrsg. v. Maximilian TREU [Programm des Königl. Friedrichs-Gymnasiums zu Breslau 127], Breslau 1892, S. 4) von den Axtträgern.

Insofern lässt sich eine markante Asymmetrie der Kulturbeziehung feststellen: Einerseits sind es skandinavische Krieger, die migrieren, und keine Byzantiner, andererseits zeigen sich im skandinavischen Norden Konsequenzen der Kulturbeziehung nicht nur in *einem* Kulturbereich wie in Byzanz, sondern im 11. Jahrhundert bei Münzen und Kreuzen, seit dem späteren 12. Jahrhundert dann massiv in der Geschichtsschreibung, der fiktionalen Literatur, aber auch in Stil, Ikonographie und Farbmaterial romanischer Wandmalereien sowie in dänischen Königsurkunden.[46] Diese Asymmetrie konstituiert zwar keine Einbahnstraße von Transferprozessen und begründet auch kein ‚Kulturgefälle', doch ist eben eine klar überwiegende Richtung von Aneignungen zu erkennen. Sie wurde getragen von skandinavischen Migranten, die aus Byzanz zurückkamen, sowie von ihrem sozialen Umfeld.

Kultureller Wandel und Synchronität

Es sollte deutlich geworden sein, dass trotz früher Kontakte, möglicherweise schon vor 800, für uns fassbare kulturelle Übertragungsprozesse erst im 11. Jahrhundert einsetzten. Dies gilt bemerkenswerterweise gleichermaßen für den Norden, der am Ende eines langen Vermittlungsweges liegt, und für Byzanz, wo sich kontinuierlich Migranten aufhielten und Minderheiten im Militär bildeten. Blickt man auf die Entstehungszeit von Texten, die von gegenseitiger Aufmerksamkeit zeugen, wird nicht die Wikingerzeit, sondern das 12. Jahrhundert zur Schlüsselperiode der byzantinisch-skandinavischen Beziehung. Angesichts des dokumentierten Informationsflusses, der postulierbaren Anzahl an Migranten[47] sowie der Bedeutung, welche man dem Gegenüber beimisst, ist sie um 1200 so dicht wie nie zuvor und nie wieder danach. Das gilt ebenso für die Rezeption byzantinischer Kunst.

Diese Spätzündung, zumeist durch die Vermischung von hochmittelalterlichen Texten und wikingerzeitlichen Artefakten verschleiert, wird möglicherweise erklärbar durch das, was sich mit Reinhart Koselleck als „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen" bezeichnen ließe:[48] Die kulturellen Prozesse der wikingerzeitlichen Gesellschaften des Nordens unterschieden sich in praktisch allen Bereichen von Byzanz und seiner Gesellschaft: Sie waren akephal strukturiert, geprägt von synkretistischen Vorstellungen und kompetitiver Beuteökonomie, und sie blieben angewiesen auf Edelmetallzufuhr von außen, verbunden mit einer Gewichtswährung. Dies stellte hohe Anforderungen an die Rekontextualisierung byzantinischer Ideen oder Gegenstände im nordischen Kontext. Man nahm wahr, was sich mit eigenen semantischen

46 Hierzu ausführlicher Scheel (Anm. 1).
47 Vgl. dazu unten, S. 18 mit Anm. 56.
48 Reinhart Koselleck, ‚Neuzeit'. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe, in: Ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. 1984, S. 300–348, hier S. 321–339.

Wissensbeständen erfassen ließ; ein gutes Beispiel hierfür bilden die bereits erwähnten Kreuzanhänger.

Der kognitive Graben, der hier überwunden wurde und dessen Überschreitung durch Aneignung grundsätzlich zu kreativen Umdeutungen führen musste, wurde im 12. Jahrhundert deutlich schmaler und flacher. So blickten dänische Kreuzfahrer, die im Rahmen des Dritten Kreuzzuges verspätet ins Heilige Land und nach Konstantinopel gelangten, wo sie durch Landsleute und den Basileus freundliche Aufnahme fanden, mit anderen Augen auf ihre byzantinische Umgebung als ihre Vorfahren. Sie erfassten beispielsweise offensichtlich ohne Probleme die Inszenierung des „üblichen Dienstagswunders", bei dem die Ikone der Theotokos Hodegetria als Beschützerin Konstantinopels in Szene gesetzt wurde, und berichteten hiervon nach ihrer Rückkehr.[49] Tatsächlich bildet die Chronik dieses dänischen Kreuzzuges, der eigentlich gescheitert war, weil er zu spät eintraf und nicht zum Kampf gegen die Muslime in Outremer führte, das älteste überlieferte Zeugnis für das Dienstagswunder überhaupt.[50] Mehr noch: Die Hodegetria substituiert in der dänischen Chronik auf allegorische Weise das nicht erlangte Heilige Land.[51] Ihre Bedeutung für die dänischen Magnatenkreise, welche den Kreuzzug organisierten, manifestiert sich darüber hinaus auch in bildlicher Aneignung, denn es findet sich entweder bereits etwas früher oder infolge des Kreuzzugs eine verblüffend exakte ikonographische Reproduktion der Hodegetria in romanischem Stil in der Seitenaltarnische der Kirche zu Måløv in Nordseeland (Abb. 2).[52]

Es sind hier die Auftraggeber von Historiographie und Ausmalungsprogrammen, welche sich offensichtlich von der Zurschaustellung ihrer Verbundenheit mit Byzanz einen Vorteil versprachen und den Transferprozess anstießen.[53] Eben durch die gleichzeitige Verflechtung mit den mittel- und westeuropäischen Nachbarregionen stieg auch die kulturelle Synchronität mit Byzanz. Die immer enger werdende Inter-

---

49 Die ‚Historia de profectione Danorum in terram sanctam' entstand um 1195 (in: Scriptores minores historiae Danicae medii ævi, Bd. 2, hrsg. v. Martin C. Gertz, Kopenhagen 1918–1922, S. 443–492, hier S. 490f.). Zum Dienstagswunder, das die Rettung Konstantinopels vor seinen Belagerern durch die Hodegetria-Ikone im Jahre 626 inszeniert, Alexei Lidov, The Flying Hodegetria. The Miraculous Icon as Bearer of Sacred Space, in: Erik Thunø u. Gerhard Wolf (Hgg.), The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance (Analecta Romana Instituti Danici. Supplementum 35), Rom 2004, S. 273–304, hier S. 285f.

50 Lidov (Anm. 49), S. 274.

51 Hierzu Karen Skovgaard-Petersen, A Journey to the Promised Land. Crusading Theology in the Historia de Profectione Danorum in Hierosolymam (c. 1200), Kopenhagen 2001, S. 53–56.

52 Vgl. Ulla Haastrup, Byzantine Elements in Frescoes in Zealand from the Middle of the 12th Century, in: Zeitler (Anm. 10), S. 315–331, hier S. 325f.; Øystein Hjort, Madonna med barnet. Måløv kirke 1150–75, in: Ulla Haastrup u. Robert Egevang (Hgg.), Danske kalkmalerier. Romansk tid 1080–1175, Kopenhagen 1986, S. 166f.

53 In diesem Falle handelten bei Text und Bild die Nachkommen des seeländischen Magnaten Skjalm Hvide und ihre Verbündeten; vgl. dazu unten, S. 20 mit Anm. 64.

aktion zwischen den skandinavischen Kulturen und Lateineuropa beendete deshalb gerade nicht die Offenheit Skandinaviens für byzantinischen ‚Einfluss', sondern beförderte ganz offensichtlich Transferprozesse. Genau an dieser Stelle verstellt ein Denken in kulturellen und epochalen Blöcken wie ‚Ost' und ‚West' oder ‚Wikingerzeit' und ‚Hochmittelalter' den Blick für fortlaufende Interaktionen und ihre Wechselwirkungen. Keineswegs beendete die Integration des Nordens in die lateineuropäische Kultur oder, weniger teleologisch formuliert, die Verflechtung der beiden Regionen im Hochmittelalter die Phase der (vermeintlichen) kulturellen Offenheit und Mobilität in der Wikingerzeit. Die massive Übernahme von Deutungsschemata und Kulturtechniken bedeutete mitnichten automatisch eine Angleichung von Attitüden, Freund- und Feindbildern.

Eine hochmittelalterliche Verflechtung

So ereignete sich die folgenreiche Verdichtung der skandinavisch-byzantinischen Kulturbeziehung zu einer wechselseitigen Verflechtung[54] im Zeitraum zwischen etwa 1100 und 1220, als in den skandinavischen Ländern einheimische Schriftkulturen entstanden, die Herrschaftsstrukturen sich rasant wandelten und Identitäten unter selbständiger Adaption lateineuropäischer Denk- und Argumentationsmuster verhandelt wurden.[55] Die Mobilität, auch und gerade zwischen dem Norden und Byzanz, ging in dieser Zeit keineswegs zurück, sondern stieg vielmehr an: Während des 11. Jahrhunderts gelangten höchstwahrscheinlich weniger als 1000 Skandinavier in einem Jahrzehnt nach Byzanz,[56] während die Kreuzzüge jeweils tausende Skandinavier auf einen Schlag nach Konstantinopel führten: Den Anfang machte 1102 der König Lagmaðr Goðrøðarson von der Isle of Man und den Suðreyjar, gefolgt 1103 vom Dänenkönig Erik Ejegod und schließlich 1108 vom Norwegerkönig Sigurðr Magnússon;[57] schätzt man konservativ, muss man von etwa 5000 Mann an Bord der

54 Die Steigerung von Kulturberührung, -beziehung und -verflechtung ist übernommen von Urs Bitterli, Die ‚Wilden' und die ‚Zivilisierten'. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, München 1976, S. 81–83.

55 Vgl. Thomas Foerster, Vergleich und Identität. Selbst- und Fremddeutung im Norden des hochmittelalterlichen Europa (Europa im Mittelalter 14), Berlin 2009, S. 170–176; Scheel (Anm. 24), S. 199–202.

56 So Larsson (Anm. 16), S. 121–124 aufgrund des Anteils an Griechenlandfahrersteinen am Corpus der Gedenksteine mit Runeninschriften und archäologischer Erkenntnisse zur Gesamtbevölkerung.

57 Zu den Quellen vgl. die einschlägigen Lemmata bei Dominik Wassenhoven, Skandinavier unterwegs in Europa (1000–1250). Untersuchungen zu Mobilität und Kulturtransfer auf prosopographischer Grundlage (Europa im Mittelalter 8), Berlin 2006, zum dort fehlenden Lagmaðr vgl. George Broderick u. Brian Stowell (Hgg.), Chronicle of the Kings of Mann and the Isles. Recortys Reeaghyn Vannin as ny hEllanyn. Part One, Edinburgh 1973, S. 62.

60 Schiffe ausgehen, mit denen Sigurðr über die Nordsee, den Atlantik und die Straße von Gibraltar nach Akkon und später Konstantinopel segelte.[58] Abgesehen von kleineren Gruppen erreichten mit dem Jarl Rǫgnvaldr Kali Kolsson von den Orkneys 1152 und mit einer dänischen Flotte 1193 erneut skandinavische Kreuzzugsheere Konstantinopel. Die skandinavischen Kreuzfahrer fallen in ihrem Mobilitätsmuster wiederum während des ganzen 12. Jahrhunderts aus dem Rahmen: Zwar reisten sie nicht länger durch die Rus', sondern entlang der Pilgerrouten durch Deutschland und Italien, über den Balkan oder über den westlichen Seeweg,[59] doch blieben sie in Outremer Fremde, denn sie verfügten über keinerlei Heiratsverbindungen oder sonstige soziale Netzwerke, die sie mit den laikalen Eliten der Kreuzfahrerherrschaften verbunden hätten. Sie waren, obschon die Verbindung zu den lateineuropäischen Bildungszentren in den gelehrten Netzwerken sehr dicht war, in diesem Sinn keine eigentlichen ‚Franken'.[60] Anschaulich wird dies auch im Bericht der bereits erwähnten dänischen Kreuzzugschronik, die englischen Soldaten von Richard Löwenherz in Akkon hätten die dänischen Pilger für *Graeci* gehalten;[61] deutlicher lässt sich die Zuordnung von Skandinaviern zu einer fremden Interessensphäre durch die Kreuzfahrer kaum ausdrücken.

Auch die Byzantiner waren sich im Klaren darüber, dass sie es mit Lateinern zu tun hatten, deren Eigeninteressen freilich anders gelagert waren. Der eigentliche Anlaufpunkt für skandinavische Migranten im Mediterraneum war und blieb zumindest bis 1204 Miklagarðr, die „Große Stadt" Konstantinopel, wo sich Landsleute kontinuierlich aufhielten und wo mehr denn je zuvor gewinnbringende Beschäftigungsmöglichkeiten bestanden. Dass *Warangoi* etwa beim Umsturzversuch Ioannes Komnenos' des Dicken 1201 im Gegensatz zu praktisch allen anderen Söldnern keine Plünderungsversuche unternahmen,[62] deutet nicht nur auf ihren besonderen Status hin, sondern vor allem auf eine gute Entlohnung. Nicht zuletzt deshalb konnte sich der Dienst in Byzanz für den Fall der Rückkehr prestigesteigernd auswirken.

Eine bereits jahrhundertelang existierende Kulturbeziehung wirkte so auf die neue Konstellation des 12. Jahrhunderts. Zwar ist der Empfang des Dänenkönigs Erik,

---

58 Die Zahl der Schiffe ist außer in skandinavischen Zeugnissen bei Albert von Aachen und arabischen Historiographen verbürgt, vgl. Paul Riant, Skandinavernes Korstog og Andagtsrejser til Palaestina (1000–1350), Kopenhagen 1868, S. 245.

59 Vgl. das Jerusalemitinerar im ‚Leiðarvísir' (Mitte des 12. Jahrhunderts, ediert bei Rudolf Simek, Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen und Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert [Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Ergänzungsband 4], Berlin, New York 1990, S. 479–484).

60 Vgl. Christian Westergård-Nielsen u. Benjamin Z. Kedar, Icelanders in the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Twelfth-Century Account, in: Mediaeval Scandinavia 11 (1978/1979), S. 193–211, hier S. 200–203.

61 Profectio Danorum (Scriptores minores 2 [Anm. 49], S. 489f.).

62 Dies hebt Mesarites (Anm. 41), bes. S. 48, hervor.

der auf dem Weg nach Jerusalem Konstantinopel besuchte, keinem byzantinischen Chronisten eine Erwähnung wert, ebenso wenig wie der Aufenthalt des Norwegers Sigurðr. Dennoch zeigen erst Texte, die etwa seit der Jahrhundertwende entstanden, das kohärente Bild axttragender *Warangoi*, die eine eigene militärische Einheit bilden und stetig an Bedeutung gewinnen. Trotzdem sollte es bis ins spätere 12. Jahrhundert dauern, bis skandinavische Historiographen Interesse an Byzanz entwickelten. Die früheren Werke aus Dänemark, Island und Norwegen hingegen notieren bestenfalls kurz die Kreuzzüge und ein früheres Ereignis, nämlich den Dienst eines gewissen Haraldr Sigurðarson in der byzantinischen Armee, der den Märtyrertod seines Halbbruders, des Königs Óláfr Haraldsson von Norwegen in der Schlacht von Stiklestad 1030 überlebte, über die Rus' nach Byzanz gelangte, nach seiner Rückkehr norwegischer König wurde und schließlich 1066 bei Stamford Bridge an der Eroberung Englands scheiterte.[63]

Ursachen und Konsequenzen: Dänemark, Norwegen und Island im Vergleich

Konzeptuelle Bedeutung für die eigene Identität wird der Beziehung zu Byzanz in Skandinavien erkennbar erst später zugeschrieben, im Falle Dänemarks nachdem Valdemar, der Enkel des Kreuzfahrers Erik, nach Jahrzehnten von Königsfehden 1157 die Alleinherrschaft errungen hatte. Er begann alsbald, den Einfluss insbesondere von anderen Mitgliedern der Königsfamilie, aber auch anderer Magnaten mit Ausnahme eines durch Verwandtschaft, Schwur und Gevatterschaft verwobenen Kollektivs um die Nachkommen des seeländischen Großen Skjalm Hvide zu minimieren.[64] Zugleich begann er Hand in Hand mit seinem Ziehbruder Absalon, einem Nachkommen Skjalm Hvides, Bischof von Roskilde und späterem Erzbischof von Lund, die Loslösung von der römisch-deutschen Oberherrschaft, die zuvor während der Königsfehden entstanden war. So war es Friedrich Barbarossa zwar gelungen, Valdemar in die Obödienz seines Papstes Victor IV. zu ziehen, doch wechselte Valdemar nach dessen Tod 1164 in das Lager Alexanders III., woraus er selbst erheblichen Gewinn zog, unter anderem durch die Kanonisation seines eigenen Vaters Knud Lavard.[65]

---

63 Vgl. WASSENHOVEN (Anm. 57), S. 202.
64 Lars HERMANSON, Släkt, vänner och makt. En studie av elitens politiska kultur i 1100-talets Danmark (Avhandlingar från Historiska Institutionen i Göteborg 24), Göteborg 2000, S. 187–205, 235–237.
65 Vgl. Jørgen QVISTGAARD HANSEN, Regnum et sacerdotium. Forholdet mellem stat og kirke i Danmark 1157–1170, in: Tage E. CHRISTIANSEN, Svend ELLEHØJ u. Erling L. PETERSEN (Hgg.), Middelalderstudier. Tilegnede Aksel E. Christensen på tresårsdagen 11. september 1966, Kopenhagen 1966, S. 57–76, hier S. 59–64; Odilo ENGELS, Friedrich Barbarossa und Dänemark, in: HAVERKAMP (Anm. 25), S. 353–385, hier S. 375–379.

Just zu jener Zeit entstand in Roskilde eine kurze Chronik der mythologischen dänischen Vorzeitkönige in Lejre, das ‚Chronicon Lethrense', das zwei in unserem Zusammenhang zentrale Botschaften vermittelt: Erstens soll sich das dänische Königtum im Moment der erfolgreichen Abwehr des Kaisers Augustus formiert haben, und zweitens soll das frühe dänische *imperium* einst im Südosten bis an das Mittelmeer gereicht haben.[66] Hieraus ließe sich ableiten, dass die nordische Welt unter dänischer Vorherrschaft eine eigene Antike besitzt, die ihrerseits mit der mediterranen verbunden ist. Die historiographische Entwicklung eines ‚eigenen' Zugangs zur euromediterranen Antike im 12. Jahrhundert negiert dabei die Notwendigkeit etwa römisch-deutscher Kulturvermittlung und dient ganz konkret der Abgrenzung gegen imperiale Ambitionen Friedrichs I.[67]

Diese antistaufische Botschaft konkretisiert sich in einer Chronik aus den 1180er Jahren, die – parallel zu einer ausgeprägten historischen Distanzierung von allem Kaiserlich-Deutschen – eine gemeinsame dänisch-griechische Grenze in der Geschichte postuliert.[68] Saxo Grammaticus, der um 1185 die Arbeit an seinen ‚Gesta Danorum' begann, lässt in grauer Vorzeit sogar Odin als euhemeristisch gedeutete historische Person aus *Bizantium* nach Norden migrieren und postuliert so einen byzantinischen Beginn seiner nordischen Heilsgeschichte, die sich fortan ohne weitere Vermittler, aus eigener Kraft, parallel zur mediterranen entfalten kann.[69] Dieser engen Beziehung am Anfang entspricht in der jüngeren Geschichte schließlich der sehr ausführlich beschriebene Aufenthalt des Königs Erik Ejegod in Konstantinopel.[70]

Beide Darstellungen sowie diverse andere Passagen erwecken im Zusammenspiel mit der Feindseligkeit gegenüber dem südlichen Nachbarn den Eindruck, das nordische *imperium* stehe dem byzantinischen eigentlich näher als dem römischen. Die aktuelle Beziehung zu Byzanz wird hier zur Verhandlung von Identitäten durch Geschichtsschreibung funktionalisiert. Sie äußert sich zudem in der Anwesenheit verblüffend genauer Informationen etwa über konkrete Mechanismen der byzantinischen Diplomatie, denn Saxo lässt den Kreuzfahrer in Konstantinopel mit der Sicherheit des Eingeweihten Verhaltensweisen umschiffen, welche etwa durch Asymmet-

---

66 Abwehr Augustus': Scriptores minores historiae Danicae medii ævi, Bd. 1, hrsg. v. Martin C. GERTZ, Kopenhagen 1917–1918, S. 44f.; das dänische Großreich: ebd., S. 53.

67 Vgl. FOERSTER (Anm. 55), S. 121–134; SCHEEL (Anm. 24), S. 75–80.

68 Svend Aggesen, Brevis historia regum Daciae (Scriptores minores 1 [Anm. 66], S. 66).

69 Saxo Grammaticus, Gesta Danorum. Danmarkshistorien, 2 Bde., hrsg. v. Karsten FRIIS-JENSEN u. Peter ZEEBERG, Kopenhagen 2005, 1, 7, 1; 3, 4, 1–15. Vgl. Inge SKOVGAARD-PETERSEN, The Way to Byzantium. A Study in the First Three Books of Saxo's History of Denmark, in: Karsten FRIIS-JENSEN (Hg.), Saxo Grammaticus. A Medieval Author between Norse and Latin Culture, Kopenhagen 1981, S. 121–133.

70 Gesta Danorum (Anm. 69), 12, 7, 1–6.

rie des Gabentausches die Inferiorität des Gastes gegenüber dem Basileus deutlich werden lassen.[71]

Dänische Magnaten und ihre Geschichtsschreiber suchten durch die Betonung aktueller, enger Verbindungen mit Byzanz eine klare Abgrenzung von den deutschen Nachbarn und ihren imperialen Konzepten, jedoch nach den gleichen diskursiven Regeln, die sie sich aus Lateineuropa angeeignet hatten. Auf diese Weise verflochten sich multidirektionale Prozesse, indem der Rekurs auf Byzanz eine Kulturgrenze nach Süden schärfte oder neu konstruierte, die eigentlich im Verschwinden begriffen war. Zugleich war diese Byzantinophilie mehr als bloßes Postulat oder spontanes politisches Manöver: Nicht nur stilisierten sich die einflussreichen dänischen Großen um 1200 zu „Beschützern Griechenlands",[72] sondern es verteidigten 1204 in der Tat tausende Skandinavier Konstantinopel – die Kreuzfahrerchroniken sprechen *pars pro toto* von *Dani*.[73] Darüber hinaus rekurrierte das ostdänische Familienkollektiv um Erzbischof Absalon, die Hvide und ihre Verbündeten, nicht nur in Texten, sondern auch in der Kunst auf byzantinische Verbindungen: Ganz überwiegend in Kirchen, die auf von Hvide gestiftetem Gut stehen, finden sich Kalkmalereien mit byzantinischen Ikonographie-Elementen, die oft keine Parallelen im Westen Europas besitzen.[74]

Es drängt sich der Schluss auf, dass die Hvide und ihre Verbündeten den Nachschub von Söldnern nach Konstantinopel organisierten; jedenfalls sind allein sie und der König die eigentliche Gruppe, die uns aus den Quellen und Monumenten als ‚Dänemark' entgegentritt und die Kulturbeziehung zu Byzanz funktionalisiert. Die Sieger der Königsfehden dokumentierten so auch ihre soziale Abgrenzung zu anderen dänischen Magnaten, die in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in die zweite Reihe abgedrängt wurden und sich hinter der Dominanz der Hvide kaum mehr greifen lassen.

---

71 Vgl. Jonathan Shepard, Byzantine Diplomacy, A. D. 800–1204. Means and Ends, in: Ders. u. Simon Franklin (Hgg.), Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990 (Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications 1), Aldershot 1992, S. 41–71, hier S. 47–50; Alexandru S. Anca, Herrschaftliche Repräsentation und kaiserliches Selbstverständnis. Berührung der westlichen mit der byzantinischen Welt in der Zeit der ersten Kreuzzüge (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 31), Münster 2010, S. 97–114.

72 So ein dänischer Magnat, ein Enkel Skjalm Hvides, explizit in seiner anfänglichen Exhortationsrede zum Kreuzzug in der ‚Profectio Danorum' (Scriptores minores 2 [Anm. 49], S. 466).

73 Vgl. neben Robert de Clari (Anm. 26) einen Brief des Grafen Hugo de St-Pol (Chronica regia Coloniensis [Annales maximi Colonienses] cum Continuationibus in Monasterio S. Pantaleonis scriptis aliisque historiae Coloniensis monumentis partim ex Monumentis Germaniae historicis recusa, hrsg. v. Georg Waitz, [MGH SS rer. Germ. 17], Hannover 1880, S. 205) sowie Villehardouin, La conquête de Constantinople 1 (1199–1203), hrsg. v. Edmond Faral, Paris 1938, S. 172, 188.

74 Hierzu ausführlicher Scheel (Anm. 1); vgl. Haastrup (Anm. 52).

Dänische Sieger und norwegische Verlierer

Während man sich in Dänemark mit einer nicht hintergehbaren, vielgestaltigen Siegernarration konfrontiert sieht, stellt sich die politische Situation, wie sie sich in der norwegischen und isländischen Historiographie abbildet, deutlich differenzierter dar und erlaubt einen Blick auf verschiedene Trägergruppen kultureller Verflechtungen. Bemerkenswert erscheint indes zunächst die identische Zeittaktung der Aufmerksamkeit für Byzanz: Texte des frühen 12. Jahrhunderts, lateinische wie volkssprachliche, zeigen wie in Dänemark kein gesteigertes Interesse für Byzanz, während die ersten großen Kompendien der Königssagas seit den 1190er Jahren dann schlagartig großen Wert auf die Darstellung skandinavisch-byzantinischer Verbundenheit legen.

In erster Linie verbindet sich die Emergenz von Byzanz in der norrönen Literatur mit der ‚Orkneyinga saga', der Geschichte der Jarle von den Orkney-Inseln, und mit der ‚Morkinskinna', dem ältesten von drei Kompendien zur Geschichte der norwegischen Könige, auf dem zumindest für den relevanten Berichtszeitraum auch die ungleich bekanntere ‚Heimskringla' von Snorri Sturluson beruht.[75]

Die wohl um 1200 sehr wahrscheinlich auf Island entstandene ‚Orkneyinga saga', die nur in einer etwas später wohl durch Snorri Sturlusons Schreibwerkstatt redigierten Fassung überliefert ist,[76] nimmt eine Sonderstellung ein, weil sie noch relativ zeitnah, gut vier Jahrzehnte nach den Ereignissen, und auch im Verhältnis zum voluminösen Gesamttext sehr ausführlich, den Kreuzzug des heiligen Jarls Rǫgnvaldr Kali Kolsson beschreibt, der 1151 nach Jerusalem aufbrach und natürlich auf dem Rückweg 1152/53 Konstantinopel besuchte, wo ein Großteil seines Heeres verblieb.[77] Im Kontext dieser Kreuzzugsschilderung lernt man auch einen wichtigen Agenten der Kulturbeziehung kennen, einen gewissen Eindriði ungi aus Norwegen, der lange Jahre in Byzanz gedient hatte. Er fordert in der Saga den Jarl Rǫgnvaldr und Erlingr Ormsson, einen der mächtigsten norwegischen Magnaten, bei einem Treffen am Hof in Bergen zu einem Zug nach Jerusalem und Byzanz auf, womit ein Waräger zum wesentlichen Initiator des Vorhabens avanciert.[78] Motiviert wird die Expedition denn auch nicht primär religiös als vielmehr aus Streben nach Ruhm und Ansehen, das seinerseits eine religiöse Komponente aufweist.

75 Bjarni Aðalbjarnarson, Om de norske kongers sagaer, Oslo 1937, S. 173–236; Fagrskinna. A Catalogue of the Kings of Norway. A Translation with Introduction and Notes, hrsg. v. Alison Finlay (The Northern World 7), Leiden 2004, S. 17–27.

76 Vgl. Orkneyinga saga, hrsg. v. Finnbogi Guðmundsson (Íslenzk Fornrit 34), Reykjavík 1965, S. IX–XVI, XXVII–XXX, LXXVIII–LXXXI; Judith Jesch, *Orkneyinga saga*. A Work in Progress? In: Judy Quinn u. Emily Lethbridge (Hgg.), Creating the Medieval Saga. Versions, Variability and Editorial Interpretations of Old Norse Saga Literature, Odense 2010, S. 152–173.

77 Kap. 84–89 der ‚Orkneyinga saga' (Anm. 76), S. 193–237 behandeln den Kreuzzug und entsprechen über 15% des Gesamttextes.

78 Ebd., S. 193–195.

Der Weg nach Jerusalem führt entlang der europäischen Westküste nach Süden, wo möglicherweise über die Garonne und die Via Tolosana und die Via Egidiana Narbonne und Saint-Gilles besucht werden, weiter zum Überwinterungsort in Galizien und schließlich durch die Straße von Gibraltar, wobei es bereits hier zu Kämpfen mit den ‚Heiden' der Iberischen Halbinsel kommt.[79] Unmittelbar nach der Durchquerung der Straße von Gibraltar jedoch erweist sich Eindriði ungi als ein Agent des Basileus Manuel, denn er zweigt sechs der fünfzehn Schiffe bereits hier ab und führt sie direkt nach Konstantinopel, bevor sie das Heilige Land erreichen.[80] Die derart reduzierte Flotte bewährt sich auf dem Weg entlang der afrikanischen Nordküste im Kampf gegen ein Schiff unter muslimischer Führung, jedoch nicht durch Kämpfe im Heiligen Land, wo Rǫgnvaldr und seine Männer lediglich als Pilger begegnen, bevor sie ihren Weg nach Konstantinopel antreten.[81] Als die Kreuzfahrer später nach Byzanz kommen, wo sie selbstverständlich in besonderer Weise durch Manuel Komnenos hofiert werden, tritt praktisch der gesamte Rest von ihnen in byzantinischen Dienst. Dass Rǫgnvaldr mit nur wenigen hochrangigen Begleitern zu Pferd in den Norden zurückkehrt und selbst nicht in Byzanz bleibt, wird damit erklärt, dass es ihm unmöglich gewesen sei, gemeinsam mit dem Verräter Eindriði ungi zu dienen.[82]

Auffällig ist, dass dieser in Konstantinopel endende Kreuzzugsbericht der ‚Orkneyinga saga' eine ganze Reihe von Erzählelementen, aber auch Erzählproportionen sowie die positive Perspektive auf Byzanz mit der jüngeren ‚Morkinskinna' teilt, welche ihrerseits den früheren Kreuzzug von König Sigurðr (ca. 1108/11) behandelt.[83] Dies resultiert naturgemäß zunächst aus dem ähnlichen Itinerar, und in der Tat verweist die ‚Orkneyinga saga' wiederholt auf das Vorbild Sigurðs, dem Rǫgnvaldr etwa bei seiner prachtvollen Flottenparade auf dem Weg durch das Marmarameer nach Konstantinopel nachgeeifert habe.[84]

---

79 Ebd., S. 208–219. Das Itinerar, wonach Narbonne vom Atlantik aus besucht wird, scheint problematisch, ist aber durch Skaldenstrophen von Beteiligten belegt. Rudolf Meissner, Ermengarde, Vicegräfin von Narbonne, und Jarl Rögnvald, in: Arkiv för nordisk filologi 41 (1925), S. 140–191, hier S. 172 rechnet mit o. g. Reiseweg und folgt darin dem Text. Dagegen wurde die Historizität des Berichts einschließlich der (dann gefälschten) Belegstrophen wiederholt angezweifelt (zuletzt Klaus Krüger, Gesehenes wird Bericht wird Quelle. Zur Rezeption von Pilgerreisen nordischer Herrscher im 12. Jahrhundert, in: Stephan Selzer u. Ulf-Christian Ewert [Hgg.], Menschenbilder – Menschenbildner. Individuum und Gruppe im Blick des Historikers [Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 2], Berlin 2002, S. 69–108).

80 Orkneyinga saga (Anm. 76), S. 219–222.

81 Ebd., S. 222–235.

82 Ebd., S. 235f.

83 Morkinskinna, hrsg. v. Ármann Jakobsson u. Þórður Ingi Guðjónsson (Íslenzk Fornrit 23–24), Reykjavík 2011, hier Bd. 2, S. 70–100. Die ‚Morkinskinna' entstand wohl über einen längeren Zeitraum vor 1217/1222.

84 Orkneyinga saga (Anm. 76), S. 235.

Ein entscheidender Unterschied freilich liegt in der sachlichen Fundierung beider Berichte. Beide Chroniken gehören zu den frühesten historiographischen Texten, welche mündlich tradierte Skaldenstrophen von Zeitzeugen zitieren oder in Repliken einflechten, um das Erzählte zu autorisieren.[85] Während hierfür gewöhnlich nur Strophen aus Fürstenpreisgedichten zur Verfügung standen, die keine Augenzeugenschaft des Skalden voraussetzen und deren historischer Informationsgehalt ausgesprochen begrenzt ist, bildet die ‚Orkneyinga saga' eine Ausnahme. Der Jarl Rǫgnvaldr, selbst wohl zumindest semiliterat,[86] hinterließ zusammen mit isländischen Skalden, die ihn begleiteten, ein erhebliches Corpus von *lausavísur*, Stegreifstrophen, die in der ‚Orkneyinga saga' ganz gleichmäßig verteilt wie fortlaufende Augenzeugenkommentare die Prosaerzählung vom Kreuzzug kommentieren und verifizieren.[87] Folglich funktioniert hier das historiographische Prosimetrum der Königssagas im Gegensatz zu anderen Texten so hervorragend, dass sich der Verdacht aufdrängt, der anonyme Sagaautor habe zumindest einen Teil der Strophen selbst gedichtet.[88] Hiergegen spricht wiederum, dass es sich bei Skaldenstrophen um in der sozialen Elite kollektiv memorierte Inhalte handelt, welche in historiographischen Texten keine ‚Hinzudichtung' erlauben. Darüber hinaus deuten feine logische Brüche zwischen Skaldenstrophen und Sagaprosa[89] ebenso wie typisch gegenwartschronistische, aus dem kommunikativen Gedächtnis geschöpfte Erzähldetails darauf hin, dass die dichte, auf zahlreiche Strophen gestützte Narration in der Tat auf Augenzeugenwissen beruht.

Dies ist beim Bericht über König Sigurðs Kreuzzug in der ‚Morkinskinna' nicht der Fall; er muss für lange Passagen ganz ohne skaldische Belege auskommen, ähnelt

---

85 Zu dieser Form des Prosimetrums Bjarne FIDJESTØL, Skaldenstrophen in der Sagaprosa. Bemerkungen zum Verhältnis zwischen Prosa und Poesie in der Heimskringla, in: Alois WOLF (Hg.), Snorri Sturluson. Kolloquium anläßlich der 750. Wiederkehr seines Todestages (ScriptOralia 51), Tübingen 1993, S. 77–98; Guðrún NORDAL, Tools of Literacy. The Role of Skaldic Verse in Icelandic Textual Culture of the Twelfth and Thirteenth Centuries, Toronto 2001, S. 90–98.

86 So wird Rǫgnvaldr auch der ‚Háttalykill', ein erstes, skaldische Formbestände systematisierendes Lehrgedicht, zugeschrieben, vgl. Kari Ellen GADE, Háttalykill, in: Phillip PULSIANO (Hg.), Medieval Scandinavia. An Encyclopedia (Garland Encyclopedias of the Middle Ages 1), New York, London 1993, S. 270; Ingrid de GEER, Earl, Saint, Bishop, Skald – and Music. The Orkney Earldom of the Twelfth Century. A Musicological Study, Uppsala 1985, S. 235–238.

87 Vgl. neben der ‚Orkneyinga saga' (Anm. 76), S. 193–237 die Edition der Strophen in Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 2. Poetry from the Kings' Sagas 2, 2, hrsg. v. Margaret CLUNIES ROSS, Turnhout 2009: Rǫgnvaldr (S. 575–609), Oddi inn lítli Glúmsson (S. 614–619), Ármóðr (S. 620–623), Þorbjǫrn svarti (S. 624f.), Sigmundr ǫngull Andrésson (S. 626–628).

88 So Hugo GERING, Die Episode von Rǫgnvaldr und Ermingerðr in der Orkneyinga saga, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 43 (1911), S. 428–434; Roberta FRANK, Old Norse Court Poetry. The Dróttkvætt Stanza (Islandica 42), Ithaca 1978, S. 167; KRÜGER (Anm. 79).

89 So behauptet Rǫgnvaldr in seiner Strophe, er habe jenseits des Jordan Blut vergossen, was der Text nicht erwähnt (Orkneyinga saga [Anm. 76], S. 229–233); zudem fordert Rǫgnvaldr in einer Strophe die Kreuzfahrer zum Eintritt in das byzantinische Heer auf, was ihm selbst aber später aufgrund des Konflikts mit dem Waräger Eindriði ungi unmöglich ist (ebd., S. 235).

aber in Aufbau und Struktur dennoch demjenigen über Rǫgnvaldr.[90] Dies führt zu dem Schluss, dass der ältere Bericht über den späteren Kreuzzug den jüngeren Bericht über den früheren beeinflusste. Zwar ist die Erzählung über Sigurðs Taten sowohl im Heiligen Land als auch in Byzanz deutlich umfangreicher, sind seine Taten und Erfolge ungleich großartiger, doch basiert sie bezüglich Byzanz eben nicht auf alten Skaldenstrophen über den Herrscher oder sonstiger mündlicher Überlieferung, sondern eindeutig auf adaptierten Inhalten aus den ‚Gesta Normannorum ducum' über den Aufenthalt Herzog Roberts I. in Byzanz,[91] auf der Erzählung von Erik Ejegods Kreuzzug in den ‚Gesta Danorum',[92] auf universalen Motiven höfischer Dichtung[93] und eben auf aktuellem Augenzeugenwissen über Byzanz aus der Zeit um 1200. So erscheint der König Sigurðr als ein Fremder, der nichtsdestoweniger den byzantinischen Umgang mit *Barbaroi* durchschaut, nur bestimmte Gaben als angemessen akzeptiert und dadurch Augenhöhe mit dem Komnenos zeigt, sich auf Griechisch artikulieren kann und sich ähnlich wie Erik Ejegod bei Saxo genau anders verhält, als man es aus byzantinischen Darstellungen von Lateinern erwarten würde.[94]

Was die ‚Morkinskinna' am Beispiel des frühen Kreuzzugs demonstriert, ebenso wie die ‚Orkneyinga saga', ist absolute Vertrautheit und Einvernehmen der skandinavischen Herrscher mit den Basileis, wobei der Norweger Sigurðr den Dänen Erik übertrifft. Die diesbezügliche Ähnlichkeit der beiden frühen Sagas sowie ihre Ausführlichkeit im Umgang mit Byzanz-Expeditionen der Herrscher sind auch im Vergleich mit dem relativen Desinteresse der späteren Kompendien verblüffend.[95] In der Tat haben verschiedene Forscher unabhängig voneinander vorgeschlagen, dass die beiden Chroniken im selben Kloster entstanden sein könnten, nämlich in der Bene-

---

90 Übereinstimmend in der Struktur sind die Überwinterung in Galizien einschließlich Konflikten mit lokalen Großen, der Kampf gegen spanische Muslime sowie Piraten. Insgesamt werden im Rückgriff auf mehrere spätere skaldische Preisgedichte auf Sigurðr acht Schlachten vor seiner Ankunft in Akkon erwähnt (Morkinskinna [Anm. 83], Bd. 2, S. 74–85. Strophen von Þórarinn stuttfeldr, Halldórr skvaldri, Ívarr Ingimundarson, Einarr Skúlason, vgl. Skaldic Poetry 2, 2 [Anm. 87], S. 473–548).

91 Beide Herrscher verwenden als Gast in Konstantinopel Walnüsse als Ersatz für Feuerholz; das Motiv begegnet auch in der Translationslegende des Bischofs Mangold von Werden sowie weiteren Texten: Vgl. Jan de Vries, Normannisches Lehngut in den isländischen Königssagas, in: Arkiv för nordisk filologi 47 (1931), S. 51–79, hier S. 69–73; Paul A. White, Non-Native Sources for the Scandinavian Kings' Sagas, New York 2005, S. 108f.

92 Vgl. Morkinskinna (Anm. 83), Bd. 2, S. 95–100 mit Gesta Danorum (Anm. 69) 12, 7, 1–6.

93 Dies gilt auch für diverse Motive in der Darstellung des früheren Byzanzaufenthaltes von Haraldr Sigurðarson in der ‚Morkinskinna'; vgl. White (Anm. 91), S. 99–109; Helen M. Cam, The Legend of the Incendiary Birds, in: The English Historical Review 31 (1916), S. 98–101; Blöndal (Anm. 18), S. 71–73.

94 Morkinskinna (Anm. 83), Bd. 2, S. 96–98. Vgl. Anca (Anm. 71), S. 103–113, 173–196.

95 Dies spiegelt sich deutlich in der umfangsmäßigen Reduktion der Geschichte etwa über Sigurðr Jórsalafari gegenüber der ‚Morkinskinna' in der ‚Fagrskinna' (Ágrip af Nóregs konungasǫgum, hrsg. v. Bjarni Einarsson [Íslenzk Fornrit 29], Reykjavík 1985, S. 315) auf etwa 20 % und in der ‚Heimskringla' (Anm. 35), Bd. 3, S. 238–254 auf etwa 50 % der Vorlage. Beides entspricht nicht den Proportionsverhältnissen der Texte als Ganzes.

diktinerabtei von Munkaþverá im Norden Islands.[96] Mit dieser Hypothese, getragen in erster Linie von den angesprochenen Übereinstimmungen und der politischen Positionierung der beiden Texte, verbinden sich mehrere Überlegungen zu den Trägern von Wissenstransfer und seinen Nutznießern.

Zu der Zeit, als die Texte entstanden, befand sich Norwegen in einer lang andauernden Phase von Königsfehden, in welche die isländischen ebenso wie die orkadischen Magnaten eingebunden waren: Seit 1161 war das Land von Magnús beherrscht worden, dem ersten gekrönten und gesalbten König des Landes. Seine Mutter Kristín war die Tochter des Kreuzfahrerkönigs Sigurðr Jórsalafari; sein Vater war Erlingr skakki, der zweite Mann hinter Rǫgnvalds Kreuzzug aus der ‚Orkneyinga saga'. Die Herrschaft des jungen Magnús, der eng mit dem norwegischen Erzbistum kooperierte, wurde indes gestört durch einen gewissen Sverrir, den Sohn eines Kammmachers von den Färöern, der 1176 nach Norwegen kam. Er behauptete, der leibliche Sohn des 1155 getöteten Königs Sigurðr munnr zu sein, scharte dessen alte Anhängerschaft aus weniger vornehmen Kriegern um sich und konnte sich in der Tat militärisch durchsetzen: 1184 waren Erlingr skakki und sein Sohn Magnús in Schlachten gefallen und Sverrir norwegischer Alleinherrscher.[97] Die Fehde jedoch kam hiermit noch nicht an ihr Ende, denn die Anhänger des toten Gegners blieben, gestützt vor allem durch die norwegischen Bischöfe und den 1194 gegen Sverrir verhängten Kirchenbann, bis 1217 militärisch aktiv und erhoben unter anderem mit dänischer Hilfe immer wieder Gegenkönige.[98]

Isländische Texte aus jenem Zeitraum indes stehen praktisch geschlossen hinter dem erfolgreichen Rebellen Sverrir, insbesondere deshalb, weil der König sich mit dem Erzbistum um die Verfügungsgewalt von Stiftern über Kirchengut stritt. Auf Island hatten Magnaten teilweise ihre gesamten Höfe der Kirche übertragen, waren aber auf die finanzielle Kontrolle dieser Stiftungen angewiesen. Auch der isländische Klerus war über verwandtschaftliche Netzwerke auf das Engste mit der weltlichen Macht verwoben.[99] Im Streit mit dem Erzbischof vertrat der König Sverrir, der eine

---

96 Für die ‚Orkneyinga saga' vgl. Orkneyinga saga (Anm. 76), S. XC–CVIII, für die ‚Morkinskinna' Theodore M. Andersson, Snorri Sturluson and the Saga School at Munkaþverá, in: Wolf (Anm. 85), S. 9–25; Morkinskinna. The Earliest Icelandic Chronicle of the Norwegian Kings (1030–1157), hrsg. v. Theodore M. Andersson u. Kari E. Gade (Islandica 51), Ithaca, London 2000, S. 66–83.

97 Zum historischen Hintergrund vgl. Sverre Bagge, Borgerkrig og statsutvikling i Norge i middelalderen, in: Historisk tidsskrift [Norwegen] (1986), S. 145–197, hier S. 163–182; Jón Viðar Sigurðsson, Norsk Historie 800–1300. Frå høvdingemakt til konge- og kyrkjemakt (Samlagets Norsk historie 800–2000 1), Oslo 1999, S. 80–127.

98 Vgl. Knut Helle, Norge blir en stat, 1130–1319 (Handbok i Norges historie 3), Bergen, Oslo, Tromsø 1974, S. 32–100; Claus Krag, Sverre. Norges største middelalderkonge, Oslo 2005.

99 Inge Skovgaard-Petersen, Islandsk egenkirkevæsen, in: Scandia 26 (1960), S. 230–296, hier S. 235–263, 271–287, 295f.; Magnús Stefánsson, Staðir og staðamál. Studier i islandske egenkirkelige og beneficialrettslige forhold i middelalderen (Historisk institutt. Universitetet i Bergen. Skrifter 4), Bergen 2000, S. 12–18, 206–216.

klerikale Bildung genossen hatte, somit auch die Position der isländischen Magnaten. So verwundert es kaum, dass kein anderer als der Abt des nordisländischen Klosters Þingeyrar 1185 begann, unter Sverris Aufsicht dessen Biographie zu verfassen.[100] Auch andere Sagas, etwa die Chronik des südisländischen Bistums Skálholt, zeigen eine ganz klare politische Haltung für Sverrir.[101]

Die einzige Ausnahme bilden in der Tat die ‚Orkneyinga saga' und die ‚Morkinskinna', unsere beiden Texte aus Munkaþverá, welche König Magnús sowie seinen Vorfahren und Verbündeten glorifizieren, gerade auch in ihrer Eigenschaft als Byzanzfahrer.[102] Verfolgt man die Hypothese einer gemeinsamen Entstehung im Kloster Munkaþverá, so fügen sich die Texte perfekt in die lokalen Machtstrukturen. Die lokalen Großen im Eyjafjörður, die Hvassafellsmenn, stellten Äbte des Klosters, und mehrere Laien der Familie traten vor ihrem Tod in das Kloster ein. Sie waren ihrerseits nicht nur die bedeutendsten isländischen Verbündeten des Jarls Erlingr und des Königs Magnús gewesen,[103] sondern sie hatten unmittelbar vor 1200 zugleich eine enge Heiratsverbindung mit den Jarlen der Orkneys geschlossen, die ihrerseits wiederum unter Sverris Machtausdehnung zu jener Zeit massiv zu leiden hatten.[104] Genau dieser isländisch-norwegisch-orkadische Zirkel von Großen war zwar der Verlierer der jüngsten Ereignisse, konnte aber im Gegensatz zu Sverris Leuten auf eine edle Abkunft pochen, zählte Jerusalem- und Byzanzfahrer zu den eigenen Vorfahren und unterhielt gute Verbindungen zu den byzantinophilen Dänen. Es war mithin jene Verliererpartei, welche in ihrer Chronistik konsequent auf die byzantinischen Verbindungen sowie auf das von ihnen ausgehende Prestige setzte. Kreuzfahrten, die letztlich immer mehr Byzanzfahrten als Jerusalemfahrten waren, qualifizierten die Migranten und auch ihre Nachfahren in besonderer Weise zur Herrschaft; genau dies wird in mehreren narrativen Sequenzen der früheren Geschichte auch durchexerziert.[105]

---

100 Sverris saga, hrsg. v. Þorleifur Hauksson (Íslenzk Fornrit 30), Reykjavík 2007, S. 1–3. Zur komplizierten Textgeschichte ebd., S. LIII–LXV.

101 Þorláks saga helga A (Biskupa sögur II, hrsg. v. Ásdís Egilsdóttir [Íslenzk Fornrit 16], Reykjavík 2002, S. 64–66).

102 Neben Sigurðr Jórsalafari spielt vor allem dessen Schwiegersohn und Vater des Königs Magnús Erlingr Ormsson skakki in beiden Texten eine wichtige Rolle.

103 Bedeutend sind vor allem Þorvarðr Þorgeirsson á Hvassafelli, der 1207 im Kloster verstarb, sowie sein Bruder Ari (Heimskringla [Anm. 35], Bd. 3, S. 409; Sturlunga saga efter Membranen Króksfjarðarbók udfyldt efter Reykjafjarðarbók, hrsg. v. Christian Kålund, Kopenhagen 1906–1911, Bd. 1, S. 122–128).

104 Þorvarðr Þorgeirsson (vorige Anm.) verheiratete seine Tochter Guðný um 1190 mit Eiríkr Hákonarson von den Orkneys, einem Angehörigen der Jarlsfamilie (Sturlunga saga [Anm. 103], S. 122).

105 Vgl. die Prahlerei von Halldór Snorrason, einem Gefolgsmann von Haraldr Sigurðarson, im ‚Halldórs þáttr Snorrasonar I' (Ólafs saga Tryggvasonar en mesta. 3 Bände, hrsg. v. Ólafur Halldórsson [Editiones Arnamagnæanæ A 1–3], Kopenhagen 1958–2000, Bd. 3, S. 47–57); weiterhin eine Strophe des Königs Sigurðr Jórsalafari (Morkinskinna [Anm. 83], Bd. 2, S. 137f.).

Der König Sverrir und seine Leute konnten mit solchen Erzählungen nicht aufwarten. Dies wurde ganz offensichtlich als politisches Manko empfunden, denn es entstand im anderen nordisländischen Kloster Þingeyrar zu dem Byzanznarrativ aus Munkaþverá eine Parallele, jedoch nicht in einer historiographischen Narration, sondern im Rahmen einer höchst fiktionalen Heiligenvita.[106] Sverrir, der sich mit dem Erzbistum befehdete, benötigte offensichtlich dringend einen ‚eigenen' Heiligenkult; seine eigene Biographie berichtet, wie seine Gegner sich immer wieder auf den Beistand des populären Heiligenkönigs Óláfr Haraldsson (1015–1030) beriefen, der in der erzbischöflichen Kathedrale zu Niðaróss begraben lag und von dem König Magnús Norwegen bei seiner Krönung zu Lehen genommen hatte.[107] Dieser Óláfr soll auch in Byzanz Wunder gewirkt, gar Reich und Herrscher in der Schlacht von Beroia 1122 gegen die Petschenegen im Moment größter Bedrohung gerettet haben.[108]

In Þingeyrar schließlich, demselben Kloster, in welchem parallel König Sverris Biographie entstand, verfasste der Mönch Oddr Snorrason in den 1190er Jahren schließlich eine lateinische Heiligenvita des Königs Óláfr Tryggvason (995–1000), die ausschließlich in einer vernakularen Fassung überliefert ist. Einen zweiten Olaf als heiligen König und in Analogie zu Johannes dem Täufer als Vorläufer des bereits verehrten Märtyrers zu installieren, bedurfte vor allem deshalb argumentativer Anstrengung, weil Óláfr Tryggvason im Jahre 1000 in einer Seeschlacht gegen andere Norweger, Schweden und Dänen verschwunden war und keine Reliquien existierten. Laut seiner Heiligensaga war er aber nicht ertrunken, sondern tauchend entkommen und hatte sein Leben als Bekenner in einem Kloster in *Grikkland* oder *Sýrland* beendet.[109]

Der Byzanzbezug erschöpft sich jedoch nicht in dieser Lösung, welche den Bekehrer zum Bekenner werden lässt, sondern die Saga macht aus Óláfr Tryggvason zugleich den ersten aller skandinavischen Byzanzfahrer überhaupt: Seine Jugend verbringt der spätere König nach dem Mord an seinem norwegischen Vater als Exilant bei Verwandten in Hólmgarðr-Novgorod. Dort befiehlt ihm Gott im Traum, nach *Grikkland* zu ziehen, wo er von einem byzantinischen Bischof im Christentum unter-

106 Hier und im Folgenden Julia Zernack, Vorläufer und Vollender. Olaf Tryggvason und Olaf der Heilige im Geschichtsdenken des Oddr Snorrason Munkr, in: Arkiv för nordisk filologi 113 (1988), S. 77–95, bes. S. 83–92.

107 Vgl. den Krönungseid in Latinske dokument til norsk historie fram til år 1204, hrsg. v. Eirik Vandvik, Oslo 1959, S. 60–64.

108 Das älteste Zeugnis ist ‚Geisli', ein hagiographisches Skaldengedicht auf Óláfr inn helgi um 1153, unter Berufung auf den Waräger Eindriði ungi als Zeugen (hrsg. v. Martin Chase, Str. 43–56: Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 7. Poetry on Christian Subjects 1: The Twelfth and Thirteenth Centuries, hrsg. v. Margaret Clunies Ross, Turnhout 2007, S. 5–65, hier S. 48–53). Vgl. dazu aus byzantinischer Perspektive Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum, hrsg. v. August Meineke (Corpus scriptorum historiae Byzantinae 23), Bonn 1836, S. 8; Nicetae Choniatae Historia (Anm. 41), S. 15f.

109 Óláfs saga Tryggvasonar (Færeyinga saga, hrsg. v. Ólafur Halldórsson [Íslenzk Fornrit 25], Reykjavík 2006, S. 356–359).

wiesen wird. Schließlich kehrt der Apostelkönig des Nordens als Katechumene nach Novgorod zurück und bekehrt Vladimir den Heiligen und damit die Rus', bevor er sein Werk im skandinavischen Norden fortsetzt.[110] Die Folgen dieser populären und auch im Spätmittelalter intensiv rezipierten Narration sind auch politisch bedeutsam, denn das Christentum kommt so aus Byzanz nach Norden, analog zu zeitgenössischen dänischen Vorstellungen solcher Verbindungen, und der Vermittler ist Óláfr Tryggvason, die Gallionsfigur von König Sverris Partei, der so zugleich zum Begründer einer von römischer Initiative historisch unabhängigen Landeskirche wird.[111]

Abermals beinhaltet der Rekurs auf Byzanz also einen antirömischen Impuls, der sich im Gegensatz zu den dänischen Texten aber nicht gegen universale kaiserliche Macht, sondern gegen die Kirchenreform richtet. Ein narrativer Kniff kommt zugleich dem zu erwartenden Einwand zuvor, dass die Skandinavier des Hochmittelalters nicht den griechischen, sondern den lateinischen Ritus praktizieren: Der Apostel des Nordens sei als Katechumene aus Byzanz zurückgekehrt, habe seine Taufe aber erst später auf den Scilly Islands empfangen.[112] Auf diese Weise verflicht die Heiligenvita Fiktion mit existierender Tradition. Jene Vita von Óláfr wurde bereits wenige Jahre später durch Gunnlaugr Leifsson von Þingeyrar erweitert. Obschon diese Fassung nicht für sich überliefert ist, erwiesen sich gerade die Erzählungen von den Migrationen Óláfr Tryggvasons in seiner Jugend und an seinem Lebensabend jahrhundertelang als ausgesprochen produktiv, was die ‚Óláfs saga Tryggvasonar in mesta' aus dem frühen 14. Jahrhundert beweist, welche als Kompendium nicht nur Odds und Gunnlaugs Text vereint, sondern auch zahlreiche andere Hinzudichtungen enthält und so die kulturhistorische Relevanz der kurz vor 1200 ersonnenen Erzählung unterstreicht.[113]

Im Kloster Þingeyrar entstanden um jene Zeit noch weitere Geschichten von *víðfǫrlar*, von auf dem Ostweg „Weitgereisten"; sie sind unverkennbar das Produkt einer Werkstatt.[114] Legt man jene Erzählungen neben die gleichzeitigen Byzanzfahrer-

110 Ebd., S. 162–166.
111 Zernack (Anm. 106), S. 89f.
112 Óláfs saga Tryggvasonar (Anm. 109), S. 164, 166.
113 Vgl. Jürg Glauser, Vom Autor zum Kompilator. Snorri Sturlusons Heimskringla und die nachklassischen Sagas von Olav Tryggvason, in: Hans Fix (Hg.), Snorri Sturluson. Beiträge zu Werk und Rezeption (Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Ergänzungsband 18), Berlin 1998, S. 34–43, hier S. 37f. Vgl. Ólafs saga Tryggvasonar en mesta (Anm. 105), Bd. 1, S. 152–158, Bd. 2, S. 318–323, 340–349, Bd. 3, S. 63.
114 So der ‚Þorvalds þáttr víðfǫrla' I und II (Biskupa sögur I. Síðari hluti – sögutextar, hrsg. v. Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson und Peter Foote [Íslenzk Fornrit 15, 2], Reykjavík 2003, S. 49–89, 91–100), die ‚Yngvars saga víðfǫrla', hrsg. v. Emil Olson, Kopenhagen 1912 (dazu Dietrich Hofmann, Die Yngvars saga víðförla und Oddr munkr inn fróði, in: Hans Bekker-Nielsen u. a. [Hgg.], Speculum Norroenum. Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre, Odense 1981, S. 188–222, hier S. 189–203). Motivlich hiervon inspiriert sind der ‚Hemings þáttr Hjarandasonar' (Olafs saga hins helga. Die ‚Legendarische Saga' über Olaf den Heiligen [Hs. Delagard. saml. nr. 8II], hrsg. v. Anne

geschichten aus dem Milieu der Gegner des Königs Sverrir, so wird um die Wende zum 13. Jahrhundert ein historiographisch-politisches Wettrüsten erkennbar. König Sverrir und seine Partei hatten hier einen Mangel an byzantinischer Geschichte und damit an Horizontweite ausgeglichen, indem sie sich schlicht in den Besitz ihres Anfangs setzten. Dabei spiegelt der Rekurs auf Byzanz, das Prestige der Nähe zum Basileus und zu den heiligen Gegenständen vor Ort ganz unzweideutig zeitgenössische Migrationsmuster des späten 12. und frühen 13. Jahrhunderts: So war Kristín, die Mutter des Königs Magnús Erlingsson, nach Erlings Tod in den 1180er Jahren mit ihrem neuen Mann nach Byzanz ausgewandert, und 1195 hatte Alexios III. Angelos in Dänemark, Norwegen und Schweden um je mindestens 1000 Söldner gebeten und hierzu Waräger wie einst Eindriði ungi mit entsprechenden Chrysobullen in den Norden geschickt.[115] Es herrschte also zu jener Zeit ein sehr reges Kommen und Gehen; noch unmittelbar nach 1204 zogen mehrere altgediente Magnaten nach politischen Rückschlägen nach Miklagarðr, augenscheinlich ins Lateinische Kaiserreich.[116] Die Waräger, so scheint es zumindest, hatten die Ereignisse von 1204 durch rechtzeitige Unterwerfung unter die Eroberer überlebt.[117]

Kulturelle Entflechtung und Rezeption

Nichtsdestoweniger markiert das frühe 13. Jahrhundert eine Kumulations- und Umbruchsphase der byzantinisch-skandinavischen Beziehung, die in ihren Auswirkungen um 1200 einen kritischen Punkt erreichte, so dass man von einer temporären Verflechtung sprechen kann. Danach nehmen Hinweise auf Migration und Realbegegnungen schlagartig ab. Trotz dieser Entflechtung jedoch wirkt die Konstellation fort; das integrierte Andere war im kulturellen Ensemble selbstverständlich und unverzichtbar geworden. Dies gilt einerseits für die Byzantiner, für die nach der Rückeroberung Konstantinopels 1261 der Kaiserhof nicht ohne *Warangoi* denkbar war. Die Palaiologen erfanden die axttragende Warägergarde gewissermaßen neu, und

---

Heinrichs u. a. [Germanische Bibliothek. Reihe 4, Texte. Neue Folge 7], Heidelberg 1982, S. 194) sowie der ‚Þórarins þáttr Nefjúlfssonar' (Saga Óláfs konungs hins helga. Den store saga om Olav den hellige. Efter Pergamenthåndskrift i Kungliga Biblioteket i Stockholm nr. 2 4[to] med Varianter fra andre Håndskrifter, hrsg. v. Oscar A. Johnsen und Jón Helgason, Oslo 1941, Bd. 2, S. 805–808).

115 Kristín: Heimskringla (Anm. 35), Bd. 3, S. 406f. Chrysobull des Alexios: Sverris saga (Anm. 100), S. 192f.

116 Soga om Birkebeinar og Baglar. Bǫgluna sǫgur. Del II, hrsg. v. Hallvard Magerøy (Norsk Historisk Kjeldeskrift-Institutt. Norrønetekster 5), Oslo 1988, S. 118–120.

117 Das legt der Bericht über ein Wunder des 1200 kanonisierten isländischen Bischofs Þorlákr Þórhallsson im Lateinischen Kaiserreich nahe (Biskupa sögur II [Anm. 101], S. 236f., vgl. dazu Krijnie N. Ciggaar, St. Thorlac's in Constantinople, Built by a Flemish Emperor, in: Byzantion 49 [1979], S. 428–446).

obschon ihre ethnische Zusammensetzung weitgehend dunkel bleibt, ist sie bis um 1400 weiter präsent.[118]

Dasselbe trifft andererseits *mutatis mutandis* erst recht für die Skandinavier zu. Narrative Muster aus den Sagas der Jahrzehnte um 1200 wie etwa das *víðfǫrli*-Motiv und der Bericht vom Empfang in Konstantinopel gerinnen zu Motiven, die fürderhin stetig in der norrönen Literatur begegnen. Dies beginnt bereits bei den seit dem früheren 13. Jahrhundert entstehenden Isländersagas über die wikingerzeitlichen Siedler und ihre Nachfahren, welche verschiedentlich bedeutsame Figuren bei den *Væringjar* in Byzanz dienen lassen. Gegen etablierte Forschungsmeinungen ist eine Historizität solcher Aufenthalte um die Jahrtausendwende weder aus dem byzantinischen Material noch aus den Texten selbst zu plausibilisieren, welche gerade in den fraglichen Passagen deutliche Marker fiktionaler Narration aufweisen.[119] Noch klarer werden sowohl der modulare Aufbau als auch die ästhetische Wertschätzung von Byzanzerzählungen bei so genannten ‚Originalen Riddarasögur', spätmittelalterlichen, von höfischen Romanen des Kontinents inspirierten Geschichten. Vierzehn dieser außerordentlich beliebten Sagas, überliefert in Hunderten von Handschriften, enthalten Heldengeschichten, die sich zumindest zum Teil in *Grikkland* abspielen und oft Elemente antiker Geschichte, germanischer Heldensage und Kreuzzugser-

118 Besonders aufschlussreich ist diesbezüglich Pseudo-Kodinos, Traité des offices. Introduction, texte et traduction, hrsg. v. Jean Verpeaux (Le monde byzantin 1), Paris 1966 (Mitte des 14. Jahrhunderts). Seine Inhalte lassen sich entgegen der Ansicht bei Blöndal (Anm. 18), S. 177–185 nicht auf die Zeit vor 1204 zurückprojizieren. Zu weiteren Fundstellen aus der spätbyzantinischen Zeit vgl. Mark C. Bartusis, The Late Byzantine Army. Arms and Society, 1204–1453, Philadelphia 1992, S. 274f.

119 ‚Heiðarvíga saga', ‚Hallfreðar saga vandræðaskálds', ‚Ljósvetninga saga', ‚Laxdœla saga', ‚Njáls saga', ‚Hrafnkels saga Freysgoða', ‚Finnboga saga rammá' ‚Grettis saga Ámundarsonar'. Als zuverlässige historische Quellen betrachten etwa Blöndal (Anm. 18), S. 193–209; Ellis Davidson (Anm. 18), S. 177–192, 230–234; Krijnie N. Ciggaar, Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 962–1204. Cultural and Political Relations (The Medieval Mediterranean 10), Leiden, New York 1996, S. 106–108 diese Sagas. In der ‚Heiðarvíga saga' und der ‚Laxdœla saga' sind die Byzanzexkurse dem linearen Zeitverlauf der historischen Welt entzogen: Ein Jahr auf Island entspricht mehreren Jahren im Exil (Borgfirðinga sǫgur, hrsg. v. Sigurður Nordal [Íslenzk Fornrit 3], Reykjavík 1938, S. CXV–CXXVII; Laxdœla saga, hrsg. v. Einar Ó. Sveinsson [Íslenzk Fornrit 5], Reykjavík 1934, S. XLVIII–LX; vgl. Carl Phelpstead, Adventure-Time in Yngvars saga víðförla, in: Agneta Ney, Ármann Jakobsson u. Annette Lassen [Hgg.], Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed. Studier i de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda, Kopenhagen 2009, S. 331–346). Die ‚Grettis saga' konstruiert ihren sehr langen Byzanzexkurs ganz im Rekurs auf die Geschichte von Haraldr Sigurðarson in der ‚Morkinskinna' und auf höfische Motive (Susanne Kramarz-Bein, Der ‚Spesar Þáttr' der ‚Grettis saga'. Tristan-Spuren in der Isländersaga, in: Heinrich Beck [Hg.], Studien zur Isländersaga. Festschrift für Rolf Heller [Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Ergänzungsband 24], Berlin 2000, S. 153–181; Three Icelandic Outlaw Sagas, hrsg. v. Anthony Faulkes, London 2004, S. xiv). Waräger sind, wie eingangs betont, im 10. und frühen 11. Jahrhundert in byzantinischen Quellen nicht nachzuweisen.

zählung miteinander verflechten.[120] Der westeuropäisch-höfische Charakter dieser Sagas einerseits ist unverkennbar,[121] doch die Byzanzfixierung, die ihre Motive aus der älteren norrönen Geschichtsschreibung schöpft, bleibt andererseits eine Besonderheit der altnordischen Literatur. Analoge Rückbezüge auf die hochmittelalterliche Historiographie zeigen sich in Dänemark, wo ein jütischer Franziskanermönch im 14. Jahrhundert eine Zusammenfassung von Saxos ‚Gesta Danorum' anfertigte.[122] Er kürzte stark, doch tastete er keine der Informationen über die von Saxo konstruierte, uralte dänisch-byzantinische Kulturbeziehung an: Sie war zum festen Bestandteil des Geschichtsbewusstseins geworden.

Auf diese Weise folgte auf eine Schlüsselperiode skandinavisch-byzantinischer Verflechtung im späten 12. und frühen 13. Jahrhundert eine lange Phase der Rezeption; obwohl direkte Kontakte nicht mehr nachzuweisen sind, war die Nachwirkung einer relativ kurzen Konstellation in der *longue durée* erheblich. Sie entstand aus der synchronen Überlagerung skandinavisch-lateineuropäischer und skandinavisch-byzantinischer Interaktion, der bereits ein jahrhundertelanger Kulturkontakt vorangegangen war. Die jeweiligen lokalen Eliten stellten dabei unter verschiedenen Bedingungen ihre Verbindungen zu jenem fernen Ort und deren lange Geschichte heraus, rekontextualisierten Wissensbestände, Ideen und Kunst aus Byzanz und verhandelten so Identitäten und Hierarchien untereinander und nach außen; Pilger, Kreuzfahrer und Exilanten aus Nordeuropa suchten gleichzeitig besonders bevorzugt Konstantinopel auf. All dies führte zum gehäuften Auftreten von byzantinischer Substanz, in Diskursen, welche durch die synchrone Verflechtung mit Lateineuropa geprägt sind, in Historiographie, fiktionaler Literatur und Kunst.

In der langen Zeit byzantinisch-skandinavischen Kontakts ist es diese kurze Phase enger Verflechtung, die bis heute bewusstseinsbildend auf Vorstellungen von byzantinischem ‚Einfluss' gewirkt hat. Sie begründet einen wesentlichen Teil des skandinavischen Sonderbewusstseins in Lateineuropa über die Vormoderne hinaus.

120 Es handelt sich allein bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts um die ‚Bærings saga', ‚Kirialax saga', ‚Konráðs saga Keisarasonar', ‚Sigurðar saga þǫgla', ‚Þjalar-Jóns saga', ‚Dámusta saga', ‚Saulus saga ok Nikanors', ‚Egils saga einhenda ok Ásmundar Berserkjabana', ‚Sigurðar saga turnara', ‚Viktors saga ok Blávus', ‚Gibbons saga', ‚Nítíða saga', ‚Vilhjálms saga sjóðs', ‚Jarlmanns saga ok Hermanns'. Eine Übersicht vermittelt Jürg Glauser, Isländische Märchensagas. Studien zur Prosaliteratur im spätmittelalterlichen Island (Beiträge zur nordischen Philologie 12), Basel, Frankfurt a. M. 1983.

121 Vgl. Paul Bibire, From Riddarasaga to Lygisaga. The Norse Response to Romance, in: Régis Boyer (Hg.), Les sagas de chevaliers (Riddarasögur), Toulon 1982, S. 55–74; Geraldine Barnes, Romance in Iceland, in: Margaret Clunies Ross (Hg.), Old Icelandic Literature and Society (Cambridge Studies in Medieval Literature 42), Cambridge 2000, S. 266–286.

122 In Scriptores minores 1 (Anm. 66), S. 195–439.



Abb. 1: Ioannes Skylitzes, Synopsis historiōn (Madrid, Biblioteca Nacional de España, Cod. Vitr. 26–2, fol. 26v, Detail), URL: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Skylitzis_Chronicle_VARANGIAN_GUARD.jpg.



Abb. 2: Måløv Kirke, Triumphwand, Detail: Theotokos Hodegetria, nördliche Seitenaltarnische (Foto: © Roland Scheel).

Lutz Rickelt (Münster)

Zum Franken geworden. Zum Franken gemacht? Der Vorwurf der ‚Frankophilie' im spätbyzantinischen Binnendiskurs

Abstract: After the conquest of Constantinople by the Crusaders in 1204, the Byzantines were increasingly forced to deal with the problem of what exactly constituted their own identity, now that their imperial centre was lost, albeit only temporarily. In the circles of the educated elite of the Byzantine Empire, this self-reflection led to the emphatic articulation of their own cultural and religious heritage; accordingly, 'alien' Latin traditions suffered depreciation. The reassurance of genuine normative values and practices served not only to exclude foreign outsiders, but also to disqualify deviation within Byzantine society itself. As a consequence, complex issues could be reduced to and expressed by the buzzword *latinophrōn* (Latin-minded); the depreciation inherent in this term could be used to discredit individuals or groups. Often (but not always), the issue of religion was crucial: to visualize perceived religious deviance (whether real or imagined), it was possible to point to transgressions in terms of habit, dress and speech, as well as to a 'Latin' origin of the person in question; vice versa, such 'transgressions' invited the suspicion of being a Latin heretic. In this manner, complex and ambiguous entanglements could be disentangled in order to preserve the cohesion of a set of values, ideas and practices perceived as genuinely Byzantine.

Terminologische Unterscheidungen

Der Titel dieses Beitrags bezieht sich auf ein Erlebnis des byzantinischen Gesandten Georgios Metochites, der auf dem zweiten Konzil von Lyon 1274 – zusammen mit anderen griechischen Vertretern – die vom Kaiser Michael VIII. Palaiologos (1259–1282) gewünschte Union der orthodoxen und der katholischen Kirche formal vollzogen hatte.[1] Bei seiner Rückkehr in die Hauptstadt Konstantinopel begrüßten

[1] Teile dieses Beitrags gehen auf einen während des 15. Symposiums des Mediävistenverbands (Abrahams Erbe – Konkurrenz, Konflikt, Koexistenz im Mittelalter, 3.–6. März 2013, Heidelberg) gehaltenen Vortrag zurück, den ich im Rahmen der Sektion „Clash of Cultures? Kulturelle Identitäten und politischer Konflikt im spätmittelalterlichen Ägäisraum" (gestaltet von und mit Georg Jostkleigrewe und Mike Carr) einbrachte. Ein Schwerpunkt des dortigen Vortrags war die Bezeichnung der Lateiner durch die Byzantiner als *allophyloi*, vgl. dazu den Aufsatz in den Symposiumsakten Lutz Rickelt, David und die Andersstämmigen (*allophyloi*). Byzantinische Perspektiven auf die ‚Lateiner' im späten 12. und im 13. Jahrhundert, in: Ludger Lieb, Klaus Oschema u. Johannes Heil (Hgg.), Abrahams Erbe – Konkurrenz, Konflikt, Koexistenz im europäischen Mittelalter (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte 2), Berlin 2015, S. 392–406. – Zur Kirchenunion von Lyon und

ihn die Bewohner mit dem Ruf „Du bist Franke geworden“ (*Φράγγος καθέστηκας*). In seinem Bericht stellt Metochites die rhetorische Frage, ob es denn gerechtfertigt sei, dass er und seine Begleiter plötzlich als zu einem fremden Volk gehörig (*ἀλλοεθνεῖς*) und nicht länger als „Freunde der Rhomäer“ (*φιλορώμαιοι*) betrachtet würden.[2] Die Zurufe hatten also, man ahnte es, keinen rühmenden Charakter, sondern dienten der Abqualifizierung und Exklusion der Adressaten, und stehen so in der Tradition anderer antilateinischer Zeugnisse der spätbyzantinischen Geschichte. Die Einnahme und Plünderung Konstantinopels im Jahr 1204 sowie die anschließende Eroberung wichtiger byzantinischer Gebiete durch Kreuzfahrer und Venezianer beförderten und bestätigten in den Augen der Byzantiner die schon früher latenten Vorbehalte und Negativurteile über die Angehörigen westlicher Herrschaftsgebiete und Vertreter des Papsttums.[3] In diesem Kontext konnte der ‚Westen‘ von den Byzantinern als mehr

ihrer Rezeption in Byzanz vgl. Burkhard Roberg, Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274) (Konziliengeschichte. Reihe A, Darstellungen), Paderborn 1990; Centre National de la Recherche Scientifique (Hg.), 1274. Année charnière. Mutations et continuités. Lyons-Paris 30 septembre–5 octobre 1974 (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique 558), Paris 1977; Deno J. Geanakoplos, Michael VIII Palaeologus and the Union of Lyons (1274), in: The Harvard Theological Review 46 (1953), S. 79–89; Ders., Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258–1282. A Study in Byzantine-Latin Relations, Cambridge 1959, S. 258–276; Donald M. Nicol, The Greeks and the Union of the Churches. The Preliminaries to the Second Council of Lyon, 1261–1274, in: John A. Watt, John B. Morall u. Francis X. Martin (Hgg.), Medieval Studies presented to Aubrey Gwynn, Dublin 1961, S. 454–480; Ders., The Byzantine Reaction to the Second Council of Lyon, 1274, in: Geoffrey J. Cuming (Hg.), Councils and Assemblies (Studies in Church history 7), Cambridge 1971, S. 113–146; Ders., The Greeks and the Union of the Churches. The Report of Ogerius, Protonotarius of Michael VIII Palaiologos, in: Proceedings of the Royal Irish Academy/C, 63, Dublin 1961, S. 1–16; alle drei erneut abgedruckt in: Ders., Byzantium. Its Ecclesiastical History and Relations with the Western World (Collected Studies), London 1972; Halina Evert-Kappesowa, La société byzantine et l’Union de Lyon, in: Byzantinoslavica 10 (1949), S. 28–41; Dies., Une page de l’histoire des relations byzantino-latines. Le clergé byzantin et l’Union de Lyon (1274–1282), in: Byzantinoslavica 13 (1952), S. 68–92; Joseph Gill, The Church Union of the Council of Lyons (1274) Portrayed in Greek Documents, in: Orientalia Christiana Periodica 40 (1974), S. 5–45, erneut abgedruckt in: Ders., Church Union. Rome and Byzantium (1204–1453) (Collected Studies), London 1979; Vitalien Laurent u. Jean Darrouzès, Dossier grec de l’Union de Lyon (1273–1277) (Archives de l’Orient Chrétien 16), Paris 1976.

2 Marie H. Laurent, Le bienheureux Innocent V (Pierre de Tarentaise) et son temps (Studi e testi 129), Vatikanstadt 1947, S. 424, Anm. 23; Deno J. Geanakoplos, Interaction of the “Sibling” Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (300–1600), New Haven, London 1976, S. 46. Vgl. Geanakoplos, Emperor Michael Palaeologus (Anm. 1), S. 271. – Im Folgenden werden griechische Quellenzitate in griechischer Schrift, allgemein verwendete griechische Ausdrücke sowie Literaturtitel transkribiert wiedergegeben.

3 Vgl. die ausführliche Bibliographie bei Theodora Papadopoulou, Niketas Choniates and the Image of the Enemy after the Latin Capture of Constantinople, in: Johannes Koder u. Ioannis Stouraitis (Hgg.), Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion. Akten des Internationalen Symposiums (Wien, 19.–21. Mai 2011) (Österr. Akad. der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. Denkschriften 452 / Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 30), Wien 2012, S. 87–98, hier S. 87,

oder weniger homogener Block betrachtet werden, dessen Angehörige kollektiv unter den Begriffen *latinoi*, *phrangoi* oder *italioi* subsumiert wurden (gerade die beiden letzten Begriffe fanden allerdings auch differenziert Anwendung). Diese Termini eigneten sich zur Distinktion zwischen ‚uns' (Rhomäern) und ‚ihnen', den ‚Anderen'

Anm. 1. Hervorgehoben seien Donald M. Nicol, The Byzantine View of Western Europe, in: Greek, Roman and Byzantine Studies 8 (1967), S. 315–339; Catherine Asdracha, L'image de l'homme occidental à Byzance. Le temoignage de Kinnamos et de Choniatès, in: Byzantinoslavica 44 (1983), S. 31–40; Johannes Koder, Zum Bild des „Westens" bei den Byzantinern in der frühen Komnenenzeit, in: Ernst-Dieter Hehl, Hubertus Seibert u. Franz Staab (Hgg.), *Deus qui mutat tempora*. Menschen und Institutionen im Wandel des Mittelalters. Festschrift für Alfons Becker zu seinem 65. Geburtstag, Sigmaringen 1987, S. 191–202; Ders., *Latinoi* – The Image of the Other, in: Chrysa A. Maltezu u. Peter Schreiner (Hgg.), Byzantio, Benetia kai ho hellēnophrankos kosmos (13os–15os aiōnas). Praktika tu Diethnus Synedriu pu organōthēke me tēn eukairia tēs hekatontaetēridas apo tē gennēsē tu Raimond-Joseph Loenertz, Benetia, 1–2 dekembriu 2000 (Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia, Convegni 5), Venedig 2002, S. 25–39; Herbert Hunger, *Graeculus perfidus*, ITALOS ITAMOS. Il senso dell'alterità nei rapporti graeco-romani ed italo-bizantini (Storia e Storia dell'Arte 4), Rom 1952; Dieter R. Reinsch, Ausländer und Byzantiner im Werk der Anna Komnene, in: Rechtshistorisches Journal 8 (1989), S. 257–274; Wolfram Hörandner, Das Bild des Anderen. Lateiner und Barbaren in der Sicht der byzantinischen Hofpoesie, in: Byzantinoslavica 54 (1993), S. 162–168; Peter Schreiner, Byzanz und der Westen. Die gegenseitige Betrachtungsweise in der Literatur des 12. Jahrhunderts, in: Alfred Haverkamp (Hg.), Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers (Vorträge und Forschungen 40), Sigmaringen 1992, S. 551–580. Vgl. weiterhin: Jonathan Shepard, Aspects of Byzantine Attitudes and Policies towards the West in the Tenth and Eleventh Centuries, in: Byzantinische Forschungen 13 (1989), S. 67–118; Ralph-Johannes Lilie, Anna Komnene und die Lateiner, in: Byzantinoslavica 54 (1993), S. 169–182; Elisabeth Jeffreys u. Michael Jeffreys, The "Wild Beast from the West". Immediate Literary Reactions in Byzantium to the Second Crusade, in: Angeliki E. Laiou u. Roy P. Mottahedeh (Hgg.), The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World, Washington D. C. 2001, S. 101–116; Ninoslava Radošević, Les *allophyloi* dans la correspondance des intellectuels byzantins du XII[e] siècle, in: Zbornik radova Vizantološkog instituta 39 (2001/2002), S. 89–101; Michael Angold, Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261, Cambridge 1995, S. 505–529, sowie verschiedene Beiträge (*suo loco* zitiert) der Bände ‚Strangers to Themselves': Dion C. Smythe (Hg.), The Byzantine Outsider (Society for the Promotion of Byzantine Studies 8), Aldershot, Burlington 2000; Sarah Lambert u. Helen Nicholson (Hgg.), Languages of Love and Hate. Conflict, Communication, and Identity in the Medieval Mediterranean (International Medieval Research 15), Turnhout 2012 sowie Andreas Speer u. Philipp Steinkrüger (Hgg.), Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen (Miscellanea Mediaevalia 36), Berlin 2012. Auf die Auflistung von Literatur zum vierten Kreuzzug kann hier verzichtet werden; aus der Sicht des Byzantinisten sei erwähnt Angeliki E. Laiou (Hg.), *Urbs capta*. The Fourth Crusade and its Consequences (La IV[e] Croisade et ses conséquences) (Réaltités Byzantines 10), Paris 2005. Vgl. weiterhin zur Nachwirkung dieses Ereignisses in Byzanz Andreas Külzer, Die Eroberung von Konstantinopel im Jahre 1204 in der Erinnerung der Byzantiner, in: Gherardo Ortalli, Giorgio Ravegnani u. Peter Schreiner (Hgg.), Quarta Crociata. Venezia – Bisanzio – Impero Latino, Venedig 2006, S. 619–632 und Aphrodite Papagiannis, The Echo of the Events of 1204 in Byzantine Documents, Historiography and Popular Literature. 1204–1453, in: Byzantiaka 24 (2004), S. 313–327.

(Westeuropäern).[4] Zunehmende Kontakte und eine trotz der überlieferten intellektuellen Vorurteile zu konstatierende relative Offenheit der byzantinischen Gesellschaft gegenüber Fremden in der Zeit der Kreuzzüge brachten es mit sich, dass traditionelle Konzepte zur Bestimmung individueller und kollektiver Identitäten weiterentwickelt und stärker differenziert wurden – ein Prozess, der durch den Verlust der Kaiserstadt an die Lateiner[5] und die Etablierung gleich dreier konkurrierender Exilreiche in Nikaia, Epiros und Trapezunt zusätzlich befeuert wurde.[6]

Im theologischen Diskurs verfestigten sich die Kennzeichnungen Lateiner, Franke und Italer zu Synonymen für Schismatiker oder gar Häretiker und diagnostizierten dann religiöse (oder konfessionelle, um den modernen Begriff mit Vorsicht zu gebrauchen) Devianz. Auf kultureller Ebene galten die Lateiner in der Sicht der Byzantiner in mittelbyzantinischer Zeit weiterhin als Barbaren. Auftreten, Verhalten und Sitten sowie auch die Sprache westlicher Akteure wurden regelmäßig negativ bewertet, sie galten als unkultiviert, treulos und kriegslüstern.[7] Dies wandelte sich sukzessive im Verlauf der spätbyzantinischen Geschichte, der Barbaren-Begriff wurde seltener auf die Lateiner bezogen (verschwand aber nie vollkommen), andere Identitätsmarker gewannen an Bedeutung.[8] Eine kulturell begründete Grenzziehung erlaubte die Verwendung des Begriffs Hellene (*hellēn*) zur Selbstbezeichnung der Byzantiner, die sich im positiven Sinn als Nachkommen der antiken Griechen und Bewahrer ihres

---

4 Koder, Latinoi (Anm. 3); Angeliki E. Laiou, The Foreigner and the Stranger in 12th-Century Byzantium. Means of Propitiation and Acculturation, in: Marie Theres Fögen (Hg.), Fremde der Gesellschaft. Historische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen zur Differenzierung von Normalität und Fremdheit (Ius Commune, Sonderhefte. Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte 56), Frankfurt a. M. 1991, S. 71–97, bes. S. 76; Gill Page, Being Byzantine. Greek Identity before the Ottomans, Cambridge 2008, S. 85f., 123f.

5 Ich verzichte hier darauf, diesen Begriff in Anführungszeichen zu setzen.

6 Laiou (Anm. 4), S. 87–91. Zu den byzantinischen Exilreichen vgl. Michael Angold, A Byzantine Government in Exile. Government and Society under the Laskarids of Nicaea (1204–1261), Oxford 1974; Ilias Giarenis, Ē synkrotēsē kai ē edraiōsē tēs autokratorias tēs Nikaias. O autokratoras Theodōros A' Komnēnos Laskaris (Ethniko Idryma Ereunōn Instituto Byzantinōn Ereunōn, Monographies 12), Athen 2008; Donald M. Nicol, The Despotate of Epiros 1267–1479. A Contribution to the History of Greece in the Middle Ages, Cambridge, New York 1984; Francois Bredenkamp, The Byzantine Empire of Thessaloniki (1224–1242), Thessaloniki 1996; Alexios G. K. Savvides, Istoria tēs autokratorias tōn Megalōn Komnēnōn tēs Trapezuntas (1204–1461), Thessaloniki 2009. Die Übernahme der Herrschaft in Trapezunt durch Angehörige der 1185 gewaltsam abgelösten Komnenendynastie erfolgte noch vor der Eroberung Konstantinopels.

7 Vgl. v. a. Papadopoulou, Asdracha, Reinsch (alle Anm. 3). Dass auch Barbaren positiv geschildert werden konnten, betont Lilie (Anm. 3); vgl. Laiou (Anm. 4), S. 71–75.

8 Page (Anm. 4), S. 76–137. Vgl. Georgi Kapriev, Vier Arten und Weisen, den Westen zu bewältigen, in: Speer u. Steinkrüger (Anm. 3), S. 3–32, hier S. 11: „Man betrachtete die Lateiner zwar als außerhalb der Ökumene, das heißt als außerhalb der Einheit von imperialer Macht und orthodoxem Christentum stehend, schrieb ihnen aber einen anderen Status zu als den ‚Barbaren', die die äußere Finsternis jenseits der Ökumene bewohnten."

Erbes verstanden, welches nun als Grundlage der eigenen Kultur in den Vordergrund rückte. Diese bereits in mittelbyzantinischer Zeit vereinzelt anzutreffende Selbsteinschätzung fand nun ihren Eingang auch in offizielle Texte.[9] Einerseits dezidiert zur Abgrenzung gegen die Lateiner benutzt (die gerade in Zeugnissen des 13. Jahrhunderts noch als Barbaren den Hellenen gegenüberstehen), diente dieses Konzept im Reich von Nikaia auch der Selbstdefinition als einziger legitimer Kontinuator des byzantinischen Kaisertums; das Land der Hellenen wurde von Georgios Akropolites und Theodoros II. Laskaris (1254–1258) territorial auf das Herrschaftsgebiet Nikaias begrenzt.[10]

Zum Teil ähnlichen Sinngehalt besaß die Bezeichnung *graikoi*, die zunehmend (aber nicht ausschließlich) im Zusammenhang mit theologischen Debatten von byzantinischen Autoren zur Kennzeichnung der orthodoxen Rhomäer verwendet wurde.[11] Die sich traditionellen Kategorien bedienenden und relativ weit gefassten dichotomen Demarkationslinien – Christen gegen Ungläubige, Orthodoxe gegen Schismatiker/Häretiker, Römer gegen Barbaren – wurden differenziert, da die Begriffe *hellēnes* und *graikoi* neben kulturellen und religiösen Konnotationen auch ethnische, auf gemeinsame Abstammung und territoriale Herkunft hinweisende Inhaltskomponenten transportierten, wobei Letztere *cum grano salis* mit dem politischen Herrschaftsgebiet der byzantinischen Kaiser seit der Komnenenzeit (Teile des Balkans einschließlich Griechenlands, die Ägäis sowie Westkleinasien) korrespondierten.[12] Zwar galten

9 Anthony Kaldellis, Hellenism in Byzantium. The Transformation of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition (Greek Culture in the Roman World), Cambridge, New York 2007; Paul Magdalino, Hellenism and Nationalism in Byzantium, in: John Burke u. Stathis Gauntlett (Hgg.), Neohellenism (Humanities Research Centre Monograph 5), Canberra 1992, S. 1–29, ebenfalls abgedruckt in: Paul Magdalino, Tradition and Transformation in Medieval Byzantium (Variorum Reprints), Aldershot 1991; Michael Angold, Byzantine "Nationalism" and the Nicaean Empire, in: Byzantine and Modern Greek Studies 1 (1975), S. 49–70; Johannes Koder, Griechische Identitäten im Mittelalter. Aspekte einer Entwicklung, in: Euangelos K. Chrysos, Anna Avramea u. Angeliki E. Laiou-Thomadake (Hgg.), Byzantio, kratos kai koinōnia. Mnēmē Niku Oikonomidēs, Athen 2003, S. 297–319, hier S. 304–313; Dimiter Angelov, Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204–1330, Cambridge, New York 2007, S. 95–98; Kapriev (Anm. 8), S. 13f. Zur Konkurrenz um das trojanische Erbe, welches auch die Kreuzfahrer beanspruchten, Teresa Shawcross, Re-inventing the Homeland in the Historiography of Frankish Greece. The Fourth Crusade and the Legend of the Trojan War, in: Byzantine and Modern Greek Studies 27 (2003), S. 120–152.

10 Georgii Acropolitae opera, hrsg. v. Augustus Heisenberg, 2 Bde. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart 1903, ND 1978, S. 166; Theodori Ducae Lascaris epistulae CCXVII, hrsg. v. Nicolaus Festa, Florenz 1898, S. 165 (ep. 118), S. 176 (ep. 125). Vgl. Angold (Anm. 9), S. 64.

11 Vgl. die Literatur in Anm. 9.

12 Man kann dies auch als Folge einer sukzessiv-pragmatischen Anpassung der Herrscherideologie an realpolitische Gegebenheiten deuten, ähnlich der von Lounghis als „Begrenzung der Ökumene" bezeichneten ideologischen Reaktion auf das Zweikaiser-Problem; vgl. Telemachos C. Lounghis, Die byzantinische Ideologie der „begrenzten Ökumene" und die römische Frage im 10. Jahrhundert, in:

die Lateiner seit jeher wegen ihrer unterschiedlichen Herkunft und Heimat als fremd (*allophylos, allotrios, allodapos, allogenēs, alloethnēs*), mit der Selbstbezeichnung als *hellēnes* und *graikoi* markierten die Byzantiner nun aber enger als zuvor, wer die byzantinischen *homophyloi* gemeinsamer Abstammung eigentlich waren und was sie auszeichnete.[13] Man hat dies als Entwicklung eines protonationalen Bewusstseins gedeutet; in erster Linie zeigt sich ein verstärktes ‚Entrenchment' der Byzantiner und die Akzentuierung der eigenen Identität in Abgrenzung gegenüber ‚Fremden' angesichts der drohenden (und in großen Teilen byzantinischen Gebietes realisierten) Fremdherrschaft.

Nach der Rückeroberung Konstantinopels 1261 dominierte erneut die Eigenidentifikation als *rhomaioi*, ohne aber die *hellēn*- oder *graikos*-Begriffe fallenzulassen[14] (auch wenn sich ab Mitte des 14. Jahrhunderts nach und nach eine konservative Geisteshaltung durchsetzte, welche den heidnischen Hintergrund des Hellenentums erneut problematisierte[15]). Die verstärkte Betonung der Herkunft und des daraus resultierenden gemeinsamen religiös-kulturellen Erbes (welches sich in bestimmten äußeren Zeichen – Sprache, Kleidung, Auftreten u. ä. – manifestierte) erlaubten die Einbeziehung unter (lateinischer) Fremdherrschaft lebender Individuen und Gemeinschaften.[16] Die Zugehörigkeit zum schwindenden Reich wurde dagegen weniger wichtig: Ein Rhomäer musste fortan nicht notwendigerweise politischer Untertan des rhomäischen Kaisers sein, solange er das gemeinsame Erbe in religiöser, kultureller und habitueller Hinsicht traditionsbewusst wahrte sowie rhomäisches Kaisertum und orthodoxes Patriarchat als ideologische Fixpunkte beibehielt.[17] Es versteht sich von selbst, dass dieses Konzept je nach Interessenlage sehr flexibel war – in polemischen Debatten konnte die Herkunft aus lateinisch beherrschten Gebieten durchaus als Makel angeprangert werden, wie wir sehen werden, allerdings stets einhergehend mit entsprechenden weiteren ‚Belegen' zur Kennzeichnung von Devianz.

Byzantinoslavica 56 (= Stephanos. Studia byzantina ac slavica, Valdimíro Vavřínek ad annum sexagesimum quintum dedicate), Prag 1995, S. 117–128.

13 Vgl. KODER (Anm. 9), S. 311: „Das Hellenistische zeichnet sich aus durch besondere Tapferkeit, überlegende Bildung und Gotteserkenntnis und durch Erhabenheit der Sprache."

14 KODER (Anm. 9), S. 313f.

15 KAPRIEV (Anm. 8), S. 14f.

16 Die frühere ‚Definition' des Rhomäers war offener, setzte allerdings die politische Herrschaft des byzantinischen Kaisers über die entsprechende Person voraus. Verbindendes Band innerhalb der Eliten des Herrschaftsverbundes war schon immer eine gemeinsamen Kultur, die sich aber letztlich jeder, unabhängig von seiner Herkunft, aneignen konnte; vgl. Charlotte ROUECHÉ, Defining the Foreigner in Kekaumenos, in: SMYTHE (Anm. 3), S. 203–214.

17 Vgl. PAGE (Anm. 4), S. 120–123; Alexander BEIHAMMER, Gruppenidentität und Selbstwahrnehmung im zyprischen Griechentum der frühen Frankenzeit, in: Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik 56 (2006), S. 205–237, hier S. 236; Costas P. KYRRIS, Greek Cypriot Identity, Byzantium, and the Latins 1192–1489, in: Byzantinische Forschungen 19 (1993), S. 229–248, hier S. 233–235.

Die lateinisch beherrschten Gebiete mit byzantinischer Bevölkerung und ihre Grenzregionen waren Kontakträume, die vielfältige Potentiale zur wechselseitigen Akkulturation boten.[18] Die bereits im Exil des byzantinischen Kaisertums und Patriarchats aufgenommenen Unionsgespräche erforderten eine Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie, wenn auch zunächst eher aus dem Bedürfnis heraus, den Gegner widerlegen zu können, als mit dem Ziel, Gemeinsamkeiten festzustellen und Diskrepanzen zu überwinden. Ab dem späteren 13. Jahrhundert beschäftigten sich gelehrte Byzantiner der hauptstädtischen Bildungselite auch mit lateinischer Literatur, Philosophie und Wissenschaft.[19] Diesem Interesse und einer grundsätzlichen Dialogbereitschaft in den Kreisen byzantinischer Intellektueller stand ein nicht zu übersehendes Misstrauen hinsichtlich lateinischer Kultur gegenüber, einhergehend mit traditioneller Geringschätzung. Prägnant formuliert wurde diese Missbilligung durch das pejorative Epitheton *latinophrōn* (lateinisch gesinnt), mit dem der Vorwurf der ‚Frankophilie' (frei modern übertragen) verschlagwortet wurde. Dieses diente überwiegend in theologischen oder kirchenpolitischen Diskursen zur Kennzeichnung ‚lateinerfreundlicher' Protagonisten und ihrer Anhänger, sei es, dass diese für die Kirchenunion eintraten, sei es, dass ihnen ein wie auch immer im Einzelfall gearteter lateinischer Hintergrund zur Last gelegt wurde. Ersteres betraf vor allem

18 Vgl. Beihammer und Kyrris (beide Anm. 17); Ulrike Ritzerfeld, Zur Hölle mit ihnen. Die Konstruktion von Identitäten und Alteritäten auf Kreta am Beispiel von Wandmalereien in Kritsa, in: Byzantion 83 (2013), S. 339–361; Catherine Asdracha, Cypriot Culture during the Lusignan Period. Acculturation and Ways of Resistance, in: Symmeikta 9 (1994) (= Mnēmē D. A. Zakythēnu 1), S. 81–93; Teresa Shawcross, Greeks and Franks after the Fourth Crusade. Identity in the Chronicle of Morea, in: Lambert u. Nicholson (Anm. 3), S. 141–155; Julian Chrysostomides, Symbiosis in the Peloponnese in the Aftermath of the Fourth Crusade, in: Chrysos, Avramea u. Laiou-Thomadake (Anm. 9), S. 155–167; David Jacoby, The Encounter of two Societies. Western Conquerors and Byzantines in the Peloponnesus after the Fourth Crusade, in: The American Historical Review 78 (1973), S. 873–906; Peter W. Edbury, Latins and Greeks on Crusader Cyprus, in: David Abulafia u. Nora Berend (Hgg.), Medieval Frontiers. Concepts and Practices, Aldershot 2002, S. 133–142; Jean Richard, Culture franque et culture grecque. Le royaume de Chypre au XVe siècle, in: Byzantinische Forschungen 11 (1987), S. 399–416; Aneta Ilieva, Frankish Morea (1205–1262). Socio-cultural Interaction between the Franks and the Local Population, Athen 1991; Peter Lock, The Franks in the Aegean (1204–1500), London, New York 1995, S. 266–309. Nicht zu vergessen sind die Berührungspunkte, die sich aus einer nicht unerheblichen byzantinischen Präsenz im Westen ergaben, vgl. Klaus-Peter Matschke u. Franz Tinnefeld, Die Gesellschaft im späten Byzanz. Gruppen, Strukturen und Lebensformen, Köln, Weimar, Wien 2001, S. 199–201.

19 Franz Tinnefeld, Das Niveau der abendländischen Wissenschaft aus der Sicht gebildeter Byzantiner im 13. und 14. Jahrhundert, in: Byzantinische Forschungen 6 (1979), S. 241–280; vgl. Elisabeth A. Fisher, Manuel Holobolos and the Role of Bilinguals in Relations Between the West and Byzantium, in: Speer u. Steinkrüger (Anm. 3), S. 210–222; Marie-Hélène Congourdeau, La médecine byzantine à la croisée de l'Orient et de l'Occident, ebd. S. 223–231.

Kaiser Michael VIII. Palaiologos[20] und den unionierten Patriarchen Johannes Bekkos (1275–1282),[21] Letzteres etwa den aus Kalabrien stammenden Barlaam[22] in der Auseinandersetzung mit Gregorios Palamas im Hesychastenstreit.

Kaiser Michael VIII. Palaiologos und Patriarch Johannes Bekkos als Lateinerfreunde?

Im Folgenden möchte ich an einigen Beispielen betrachten, wie der Vorwurf der ‚Frankophilie' im innerbyzantinischen Diskurs der Spätzeit formuliert und instrumentalisiert wurde. Insbesondere soll es darum gehen, anhand welcher Kriterien und mit welchen Markierungen Lateinernähe konstatiert oder konstruiert wurde. Dabei wird nicht das rein theologische Argument (der explizite Vorwurf der Übernahme oder Billigung westlicher Dogmen und Kultpraktiken) im Vordergrund stehen, auch wenn es immer wieder angesprochen werden wird; der Vorwurf der Lateinernähe wurde überwiegend (aber nicht ausschließlich) im Rahmen von Diskursen erhoben, die sich letztlich um die Frage nach religiöser Devianz drehten, es wurden aber eine ganze Reihe verschiedener Kennzeichen in die Diskussion eingebracht, die sich auf Herkunft, Sprache und Habitus bezogen. Diese wurden zur Unterstreichung einer vermeintlichen Abweichung, seltener auch zum positiven Nachweis der Zugehörigkeit zur byzantinisch-orthodoxen Gesellschaft verwertet.

Beginnen möchte ich mit der Kritik beziehungsweise Konstruktion einer Abweichung, welche sich in Verhaltensstrategien oder Praxisformen des Akteurs manifestierte, die dem kollektiven Empfinden der Byzantiner zuwiderliefen und als lateinisch

---

20 Michaēl tu Panaretu Peri tōn megalōn Komnēnōn, hrsg. v. Odysseas Lampsides (Pontikai Ereunai 2), Athen 1958, S. 62; Die byzantinischen Kleinchroniken, hrsg. v. Peter Schreiner (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 12, Ser. Vindobonensis), Bd. 1, Wien 1975, S. 64; Chronographia brevis (e cod. Monac. gr. 510), hrsg. v. Karl de Boor, Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historia, Leipzig 1880, S. 234.

21 Georgios Scholarios, Manifestatio ad incolas Constantinopolis, in: Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios, hrsg. v. Louis Petit, Martin Jugie u. Xenophon A. Sideres, Bd. 3, Paris 1929, S. 173. Vgl. Alexandra Riebe, Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel. Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon (1274) (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 8), Wiesbaden 2005, S. 285, 316f.

22 Gregorios Palamas, Refutatio inscriptionum Vecci, Abschnitte 1, 9–11 (Grēgoriu tu Palama Syngrammata, hrsg. v. Panagiotes K. Chrestos, Bd. 3, Thessaloniki 1962, S. 161–175); Nikephoros Gregoras, Byzantina historia, hrsg. v. Ludwig Schopen (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 19), 3 Bde., Bonn 1829–1855, hier Bd. 2, S. 905. Dt. Übers.: Nikephoros Gregoras, Rhomäische Geschichte. Historia Rhomaïke, hrsg. v. Jan Louis van Dieten, 6 Bde. (Bibliothek der griechischen Literatur 4, 8, 24, 39, 59, 66), Stuttgart 1973–2007; Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, Bd. 3: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1350–1363, hrsg. v. Johannes Koder, Martin Hinterberger u. Otto Kresten (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 19/3), Wien 2001, S. 448, 460.

identifiziert wurden. In einem gegen die Unionspolitik Michaels VIII. gerichteten Traktat erzählt der anonyme Verfasser von einer Diskussion über den Gebrauch ungesäuerter Brote in der Liturgie zwischen päpstlichen Kardinälen und Fürsprechern der orthodoxen Praxis im kaiserlichen Palast. Dem Kaiser und dem ihm zur Seite stehenden unionierten Patriarchen Johannes Bekkos ist daran gelegen, die päpstliche Seite siegen zu sehen; sie verhindern, dass der berühmte Redner Manuel Holobolos die orthodoxe Position vertritt. Doch gelingt es dann seinem Schüler Panagiotes, den päpstlichen Wortführer und auch Johannes Bekkos im Disput zu besiegen, woraufhin er auf Befehl des Kaisers den Märtyrertod stirbt.[23] Eingeleitet wird die Abhandlung mit der Beschreibung des Empfangs der Kardinäle:

> Es erschien Johannes vom Papst [Gregor X. (1271–1276)] mit einem gezäumten Maultier, auf dem ein Korb war und darin ein Bild des Papstes. Bekkos aber trug eine Mitra, wie man sie nennt, und einen Ring am Finger, das Zeichen des Papstes. Und als sie zum Palast kamen, trat der Kaiser heraus und stand zwischen den Palasttoren, davor die Kardinäle mit dem Maultier. Als der Kaiser hervortrat, ergriff er die Zügel des Maultiers, während sechs Kardinäle zu seiner Rechten, die anderen sechs zu seiner Linken standen. Der Kaiser warf sich vor dem Bild des Papstes nieder und sprach: Für viele Jahre, Herr.[24]

Bei Johannes handelt es sich um den in Konstantinopel geborenen Franziskaner Johannes Parastron, der in den Unterhandlungen zwischen Kurie und Kaiser und als Übersetzer in Lyon eine wichtige Rolle spielte.[25] Der geschilderte Zügeldienst des Kaisers und die Unterwerfung unter das Kirchenoberhaupt waren mit der byzantinischen Kaiserideologie vollkommen unvereinbar; zwar kannte man diese lateinische ‚Sitte', hatte für sie aber nur Spott übrig.[26] Der Palaiologe verhält sich, wie es die Byzantiner

---

23 Der Text wurde erstmals nach einer unvollständigen Handschrift herausgegeben von Athanasios Vassiliev, Anecdota graeco-byzantina, Moskau 1893, S. 179–188. Den kompletten Text findet man bei N. Krasnoseljcev, Der Disput des Panagioten mit dem Azymiten nach neuen griechischen Handschriften, in: Jahrbuch der Historisch-Philologischen Gesellschaft bei der Kaiserlichen Neurussischen Universität, Odessa 1896, S. 295–328 – mir nicht zugänglich, vgl. die Besprechung durch Eduard Kurtz, in: Byzantinische Zeitschrift 7 (1898), S. 202–204.

24 Panagiotae cum azymita disputatio, Vassiliev (Anm. 23), S. 179: *ἐξῆλθεν Ἰωάννης ἀπὸ τοῦ πάπα σελλωχαλινωμένην ἔχων τὴν μούλαν καὶ ἐπάνωθέν ἐστιν θίβη καὶ ἔσωθεν τῆς στήλης ἐστὶν ὁ πάπας. ὁ δὲ Βέκκων φορῶν τὴν μίτραν, ἣ λέγεται, δακτυλίδιον εἰς τὸν δάκτυλον αὐτοῦ ἤγουν τὸ σημεῖον τοῦ πάπα. Καὶ ἐλθόντων ἐν τῷ παλατίῳ ἐξῆλθεν ὁ βασιλεῦς καὶ ἵστατο ἔσωθεν τῆς πόρτας τοῦ παλατίου καὶ ἔξωθεν οἱ γαρδυνάλιοι μὲ τῆς μούλας. Καὶ ἐλθὼν ὁ βασιλεὺς ἐπίασεν τὸ χαλινάρι τῆς μούλας καὶ οἱ μὲν ἓξ γαρδινάλιοι ἵσταντο ἐκ δεξιῶν, οἱ δὲ ἕτεροι ἓξ ἐξ εὐωνύμων. ἐπροσκύνησεν ὁ βασιλεὺς τὴν στήλην τοῦ πάπα λέγων· εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα.*

25 Vgl. die Literatur zur Kirchenunion, insbesondere Roberg (Anm. 1) und die Aufsätze von Nicol (Anm. 1).

26 Georg Ostrogorsky, Zum Stratordienst des Herrschers in der byzantinisch-slavischen Welt, in: Seminarium Kondakovianum 7 (1935), S. 187–204. Interessanterweise schreibt der Anonymus, dies habe sich während des Patriarchats des Arsenios ereignet (der lange vor Gregors Amtsantritt 1265

von einem westlichen, nicht aber von einem byzantinischen Herrscher erwarteten.[27] Dem Kaiser wird die Übernahme lateinischer Praktiken unterstellt, der Vorwurf der Frankophilie operiert hier also zunächst auf der Ebene habitueller Devianz mit dem Ziel, die Unionspolitik des Kaisers ins Lächerliche zu ziehen. Indem der Anonymus mit einem aus Sicht der Byzantiner absolut inakzeptablen Bild beginnt, macht er den Gegner nicht nur verächtlich, sondern verleiht dem Feindbild auch schärfere Konturen: Michael wird als durch und durch lateinischer Kaiser präsentiert, mithin als Repräsentant der gerade erst überwundenen Fremdherrschaft. Gleiches gilt natürlich für Johannes Bekkos, der durch das Tragen der Mitra zu einem römischen Kardinal gemacht wird. Beide werden aus dem byzantinisch-orthodoxen Kulturraum und Wertekosmos (nach dem Verständnis des Anonymus) exkludiert; damit werden auch die von ihnen verfolgten Politikziele unzweifelhaft als fremde, von außen kommende Normverstöße gekennzeichnet, was deren Ablehnung nur erleichtern konnte. Im zitierten Traktatsausschnitt sieht man sehr schön, wie die Ebenen habitueller und religiöser Devianz im zeitgenössischen Deutungshorizont diskursiv verbunden wurden. Kaiser und Patriarch werden als Outsider gebrandmarkt, die nicht länger Teil der byzantinischen Gesellschaft sind.

Nach dem Widerruf der Union durch Andronikos II. Palaiologos (1282–1328) wurde der zurückgetretene Bekkos wegen der Lehre falscher Dogmen (insbesondere des *filioque*) als Häretiker angeklagt und nach langwierigen synodalen Debatten im Sommer 1285 exkommuniziert und verbannt.[28] In zwei apologetischen Schriften, die

abgesetzt worden war). Tatsächlich hatte Michael VIII. diesem Patriarchen den Zügeldienst geleistet, vgl. die folgende Fußnote und Angelov (Anm. 9), S. 376–384.

27 Auch im Geschichtswerk von Georgios Pachymeres begegnet immer wieder eine gewisse Affinität Michaels zu ‚Lateinischem': Er kam mit Unterstützung der von ihm befehligten lateinischen Söldner im byzantinischen Heer an die Macht, leistete dem Patriarchen den Zügeldienst, empfing 1261 Diadem und Schwert des lateinischen Kaisers und wollte sich zur Lösung des gegen ihn verhängten Kirchenbanns an den Papst wenden. Er erscheint als „verkappter Lateiner", vgl. Marie Theres Fögen, Kaiser unter Kirchenbann im östlichen und westlichen Mittelalter, in: Rechtshistorisches Journal 16 (1997), S. 527–549; Lutz Rickelt, Die Exkommunikation Michaels VIII. Palaiologos durch den Patriarchen Arsenios, in: Michael Grünbart, Lutz Rickelt u. Martin Marko Vučetić (Hgg.), Zwei Sonnen am Goldenen Horn? Kaiserliche und patriarchale Macht im byzantinischen Mittelalter. Akten der Internationalen Tagung vom 3. bis 5. November 2010, Teilband 1 (Byzantinistische Studien und Texte 3) Münster 2011, S. 97–126. Die Ansicht Fögens, es handle sich bei diesen Episoden um eine von Pachymeres konstruierte, auf Canossa rekurrierende „Geheimgeschichte", teile ich nicht, vgl. auch Marie Theres Fögen, Warum Canossa in Byzanz nur zur Parodie taugte, in: Bernhard Jussen (Hg.), Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit, München 2005, S. 205–215.

28 Riebe (Anm. 21), S. 115–120; Vitalien Laurent, Les signataires du second synode des Blakhernes (Été 1285), in: Echos d'Orient 26 (1927), S. 127–149; Halina Evert-Kappersowa, Une page de l'histoire des relations byzantino-latines II. La fin de l'Union de Lyon, in: Byzantinoslavica 27 (1956), S. 1–18; Aristeides Papadakis, Crisis in Byzantium. The *Filioque* Controvery in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289), New York 1983, S. 48–83; Joseph Gill, John Beccus, Patriarch of Constantinople, 1275–1282, in: Byzantina 7 (1975), S. 251–266, hier S. 260–264.

er wahrscheinlich während seines ersten Exils in Prusa noch vor seiner endgültigen Verurteilung verfasste,[29] berichtet Bekkos, dass er und seine Mitstreiter nicht nur beschuldigt wurden, „Verräter des Glaubens" (*εὐσεβείας προδόται*) zu sein, sondern auch „Feinde der Rhomäer gleicher Abstammung" (*τῶν ὁμογενῶν Ῥωμαίων ἐχθροί*).[30] Die religiöse Devianz zieht die Einordnung auf die Seite der Feinde der (rechtgläubigen) Rhomäer und die Aberkennung des byzantinischen Erbes nach sich, was durch die Betonung der gemeinsamen Abstammung (*homogenēs*) der Rhomäer unterstrichen wird, von der Bekkos und seine Parteigänger ausgeschlossen werden. Als Konter brachte Bekkos seine eigene Herkunft sowie die seines Nachfolgers Gregorios II. Kyprios[31] (1283–1289) ins Spiel. Als ihm während einer Diskussion mit unionsfeindlichen Bischöfen in Prusa der Kragen platzte, setzte sich Bekkos nach dem Bericht des Historikers Pachymeres folgendermaßen zur Wehr:

> Was erlaubt ihr euch – sagte er –, mich, der geboren und aufgezogen wurde bei Rhomäern und von Rhomäern, mit unaufhörlichen Beleidigungen zu überziehen und dann zu meiden, während ihr einen Mann, der bei den Italern geboren und aufgezogen wurde, und nicht nur das, sondern mit ihrer Kleidung und Sprache bei uns eindrang, rühmend empfangt?[32]

Pachymeres teilt den genauen Inhalt der Auseinandersetzung nicht mit, allerdings berichtet er (nicht nur im Zitat) von Beleidigungen und Schmähungen. Es erscheint zumindest möglich, dass auch in dieser hitzig geführten Debatte Bekkos in irgendeiner Form als Rhomäerfeind angegriffen wurde. In seiner Replik bezieht er sich auf seinen erwähnten Nachfolger, der im lateinisch beherrschten Zypern geboren und aufgewachsen war. Bekkos bedient sich der Kategorien Herkunft, Kleidung und Sprache, um seine Widersacher der Widersprüchlichkeit zu überführen. Abstammung und Erziehung stiften seine Identität als Byzantiner, Gregorios spricht er aufgrund seiner Herkunft, seines Auftretens und seiner Kenntnis der lateinischen Sprache diese byzantinische Identität ab oder zieht sie zumindest in Zweifel.

In einer späteren, größtenteils gekürzten, an einigen Stellen aber auch erweiterten Fassung des Geschichtswerks von Pachymeres, der sogenannten *Version brève*,

---

29 Riebe (Anm. 21), S. 126.

30 Bekkos, De depositione sua II, in: Patrologia Graeca 141, Sp. 969–1009, hier Sp. 1009 A. Ähnliche Worte gebraucht er in der ersten Apologie (De depositione sua I, ebd. Sp. 949–969) bei der Schilderung der Verurteilung seiner Schriften, Sp. 956 C: *Ἀνεγινώσκοντο μὲν αἱ παρ' αὐτοῖς ἀκανονίστως, καὶ ἀθέσμως ὀνομαζόμεναι καθαιρέσεις, τοὺς δὲ παρὰ μηδενὸς ἀνακριθέντας ἡμᾶς, ὡς ἐπὶ ὁμολογουμέναις πατρικῶν δογμάτων παραβασίαις ᾐτιῶντο, αἱρετικοὺς καὶ τῶν Ῥωμαίων ἐχθρούς*.

31 Zu dessen Werdegang Papadakis (Anm. 28), S. 29–33.

32 George Pachymérès, Relations historiques, hrsg. v. Albert Failler, übers. v. Vitalien Laurent (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 24), 5 Bde., Paris 1984–2000, Bd. 3, S. 101 (7, 34): *τί παθόντες, ἔλεγεν, ἐμὲ μὲν τὸν παρὰ Ῥωμαίοις καὶ ἐκ Ῥωμαίων γεννηθέντα τε καὶ τραφέντα συχναῖς περιβάλλοντες λοιδορίαις ἔπειτα φεύγετε, ἄνδρα δὲ παρ' Ἰταλοῖ γεννηθέντα τε καὶ τραφέντα, καὶ οὔπω ταῦτα, ἀλλὰ καὶ αὐταῖς στολαῖς καὶ γλώττῃ πρὸς τὰ ἡμέτερα παρεισφρήσαντα, εὐφημοῦντες δέχεσθε*.

präzisierte der anonyme Redaktor die Formulierung *αὐταῖς στολαῖς καὶ γλώττῃ παρεισφρήσαντα* („mit ihrer Kleidung und Sprache eingedrungen“) durch *αὐτοῖς ἤθεσι καὶ γνώμαις Ἰταλικαῖς νῦν πατριαρχεύοντα* („ist nun mit ihren Sitten und italischer Gesinnung Patriarch“).[33] Anstelle von Bekkos, dem Unionspatriarchen, wird sein orthodoxer Nachfolger zum Lateiner gemacht und als eigentlich lateinischer Patriarch diffamiert, der gegen Bekkos erhobene Vorwurf gegen den Ankläger gewendet. Bezüglich der Sprache sagte Bekkos übrigens durchaus die Wahrheit: Den Besuch rhomäischer Bildungseinrichtungen auf Zypern, deren Unterricht in lateinischer Sprache erfolgte, erwähnt Gregorios selbst in seiner Autobiografie, während für Bekkos keine Kenntnisse des Lateinischen nachweisbar sind.[34] Gregorios berichtet auch, dass er als junger Mann im Jahr 1259 nach Ephesos ging, um dort bei dem berühmten Gelehrten Nikephoros Blemmydes zu lernen. Man teilte ihm aber mit, dass dieser es ablehne, ihn zu empfangen, weil er jung, arm und fremd (*ξένος*) sei.[35] Möglicherweise werden hier andere Gründe übertüncht, um die Ablehnung durch die Unterstellung von Dünkelhaftigkeit an Blemmydes und seinen Kreis als willkürlich und sachlich nicht gerechtfertigt darzustellen.

Dennoch soll in diesem Zusammenhang an die erwähnte, relativ eng gefasste Selbstidentifikation der Angehörigen des Kaiserreichs von Nikaia als Hellenen erinnert werden. Johannes III. Batazes (1222–1254) und Theodoros II. Laskaris bemühten sich um die Einrichtung und Finanzierung höherer Bildungsstätten in ihrem Herrschaftsgebiet, nicht nur, um qualifiziertes Verwaltungspersonal auszubilden, sondern auch, um nicht von den Lateinern in Philosophie und Wissenschaft überflügelt zu werden und zu gewährleisten, diesen in theologischen Disputationen standhalten zu können.[36] Möglicherweise war deshalb ein durch die zyprische Herkunft

---

33 La version brève des relations historiques de Georges Pachymérès, hrsg. v. Albert FAILLER, 3 Bde. (Archives de l’Orient Chrétien 17, 18, 19), Paris 2000–2004, Bd. 2, S. 20 (7, 34).

34 Die in der dritten Person abgefasste Autobiografie wurde ediert von William LAMEERE, La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre, patriarche de Constantinople (1283–1289) (Études de philologie, d’archéologie et d’histoire anciennes 2), Brüssel, Rom 1937, S. 179–191, hier S. 179: *εἰς παιδευτήρια Ῥωμαίων φοιτᾷ, γραμματικῆς ἐν τούτοις τῆς κατὰ πάτριον Λατίνων παραδιδομένης φωνήν*. Allerdings beeilt sich Gregorios hinzuzufügen, dass er dort nur eine kurze Zeit verbrachte und die lateinische (fremde und ‚illegitime‘, ‚pseudo‘-) Sprache (*ἀλλόθρους* [...] *καὶ νόθος*) seiner Lehrer nur unzureichend verstand. Zu Bekkos: Georg HOFFMANN, Patriarch Johannes Bekkos und die lateinische Kultur, in: Orientalia Christiana Periodica 11 (1945), S. 141–164.

35 LAMEERE (Anm. 34), S. 181: *Ἐφέσιοι* [...] *εἰρηκότες, ὡς οὐ μόνον αὐτὸν ἀπαξιώσειεν ἰδεῖν ὁ φιλόσοφος, νέον ὄντα καὶ ξένον καὶ πένητα, ἀλλὰ καὶ ὁ περὶ αὐτὸν χορὸς τῷ σφῶν μοναστηρίῳ προσπελάσαι οὐκ ἂν συγχωρήσαιεν.*

36 Vgl. neben den in Anm. 10 genannten Briefen auch ep. 5 von Theodoros II. an Blemmydes, FESTA (Anm. 10), S. 8–10. Zum Bildungswesen in Nikaia vgl. Costas N. CONSTANTINIDES, Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204–ca. 1310) (Texts and Studies of the History of Cyprus 11), Nikosia 1982, S. 5–27. Nikephoros Blemmydes vertrat in der Frage nach dem Ausgang des Heiligen Geistes eine Haltung, die gewissermaßen zwischen orthodoxer und katholi-

und seine schulische Ausbildung angedeuteter lateinischer Hintergrund zumindest ein Teilbeweggrund, der Blemmydes bei seiner Ablehnung beeinflusste. Vielleicht wirkte auch die Kontroverse zwischen dem autokephalen Erzbistum Nikosia und dem Patriarchen Germanos II. (1222–1240) noch nach, der kompromissbereiten Kreisen auf Zypern Glaubensverrat vorwarf.[37]

Theodoros Palaiologos von Montferrat zwischen Ost und West

Andronikos II. beendete die Kirchenunion und wählte auch sonst bei der Durchsetzung außenpolitischer Ziele andere Mittel als Michael VIII. Im Jahr 1285 heiratete er Jolanda de Montferrat (die als Kaiserin den Namen Eirene annahm), die ihm als Mitgift die Herrschaftsansprüche ihres Hauses auf das Königreich Thessaloniki übertrug. Mit Andronikos hatte sie drei Söhne, die allerdings in der Erbfolge hinter seinen Kindern aus erster Ehe, Michael (IX.) und Konstantin, zurückstanden. Die Bemühungen Eirenes um angemessene kaiserliche Ehren und Rechte für ihren Nachwuchs führten schließlich zum Zerwürfnis mit Andronikos.[38] Insbesondere der Vorschlag, ihren Söhnen autonome und vererbbare Herrschaftsgebiete (unter der nominellen Oberherrschaft Michaels IX.) zuzuweisen, schockte die Byzantiner, die in einer derartigen Reichsteilung eine unerhörte Neuerung sahen, die als „lateinische Sitte" (*τρόπον Λατινικόν*) in Byzanz eingeführt werden sollte. Nach Nikephoros Gregoras war dieser Vorschlag auf die lateinische Herkunft der Kaiserin zurückzuführen.[39] Nachdem And-

scher Lehre stand, blieb aber stets ein Gegner des lateinischen *Filioque*, vgl. Riebe (Anm. 21), S. 218f., mit weiteren Literaturangaben.

37 Vgl. die beiden Briefe des Patriarchen, Patrologia Graeca 140, Sp. 601–621, etwa ep. 1 ad Cyprios, Sp. 609 C: *Τὸ δὲ οὐδέν τι ἕτερον ἐστιν ἀλλ' ἢ πατροπαραδότου πίστεως προδοσία*. Vgl. Kyrris (Anm. 17), S. 233–238. Dass Gregorios der lateinischen Kirche zunächst nicht ablehnend gegenüberstand, erweist seine konziliante Haltung gegenüber der Unionspolitik zu Lebzeiten Michaels VIII., vgl. Papadakis (Anm. 28), S. 34–40.

38 Zu Jolanda-Eirene vgl. Donald M. Nicol, The Byzantine Lady. Ten Portraits 1250–1500, S. 48–58. Mir nicht zugänglich war Hélène Constantinidi-Bibikou, Yolande de Montferrat, impératrice de Byzance, in: L'Hellénisme contemporain (2. Ser.) 4 (1950), S. 425–442. Zur Heiratspolitik auch Angeliki E. Laiou, Constantinople and the Latins. The Foreign Policy of Andronicus II, 1282–1328, Cambridge (Mass.) 1972, S. 43–56. Zur Datierung der Heirat auf 1285 (statt 1284) Andreas Kiesewetter, Markgraf Theodoros Palaiologos von Monferrat (1306–1338), seine *Enseignemens* und Byzanz, in: Medioevo Greco 3 (2003), S. 121–180, hier S. 132.

39 Nikephoros Gregoras, Byzantina historia (Anm. 22), Bd. 1, S. 233f.: *τὸ δὲ καινότερον, ὅτι οὐ μοναρχίας τρόπῳ κατὰ τὴν ἐπικρατήσασαν Ῥωμαίοις ἀρχῆθεν συνήθειαν, ἀλλὰ τρόπον Λατινικὸν διανειμαμένους τὰς Ῥωμαίων πόλεις καὶ χώρας ἄρχειν κατὰ μέρη τῶν υἱέων ἕκαστον, ὡς οἰκείου κλήρου καὶ κτήματος τοῦ λαχόντος* [...] *Λατίνων γὰρ οὖσα γέννημα καὶ παρ' ἐκείνων εἰληφυῖα τουτὶ τὸ νεώτερον ἔθος Ῥωμαίοις ἐπάγειν ἐβούλετο*. Übers. van Dieten (Anm. 22), Bd. 1, S. 184: „Sie wollte aber auch etwas Unerhörtes: diese Herrschaft sollte nicht nach der von Anfang an bei den Rhomäern herrschenden eine Monarchie sein, nein, sie wollte die Städte und Gebiete der Rhomäer nach lateinischer Sitte

ronikos eine derartige Regelung unter Verweis auf die jahrhundertalten Gesetze der Rhomäer ablehnte, zog sich Eirene 1303 mit ihren Söhnen nach Thessaloniki zurück.

Als ihr Bruder, Markgraf Johannes I. von Montferrat, 1305 kinderlos verschied, gingen die Erbschaftsansprüche auf Eirene und ihre Söhne über.[40] Eirene versuchte nun, ihren ältesten Sohn Johannes als Nachfolger ihres Bruders einzusetzen, scheiterte aber erneut. Diesmal erhob Patriarch Athanasios I. (1289–1293/1303–1309) in einem Brief an den Kaiser Einspruch. Wer könne vorhersehen, was in Zukunft geschehe, wenn Johannes zur katholischen Kirche übertrete und gezwungen werde, in ein fremdes Land zu gehen, bewohnt von arroganten und maßlosen Barbaren (*ἀλλοδαπεῖ γῇ βαρβάροις κατοικουμένῃ, καὶ ἔθνει κατάκρως ὑπερηφάνῳ καὶ ἀπονενοημένῳ τὰ μέγιστα*)? Johannes könne dann selbst eine Gefahr für das Reich und die Orthodoxie werden, womit er möglicherweise auch darauf anspielt, dass Johannes als erster Sohn aus der zweiten Ehe des Monarchen nicht sehr weit von der kaiserlichen Thronfolge entfernt war – vor ihm standen nach damaligem Stand nur Michael IX. und Konstantin. Es wäre nicht auszuschließen gewesen, dass unvorhergesehene Umstände (vor denen Athanasios im Brief warnt) dazu hätten führen können, dass mit Johannes ein katholischer Herrscher berechtigte Ansprüche auf den byzantinischen Kaiserthron erhob.[41] Schließlich einigte man sich auf den jüngeren Theodoros als akzeptablen Kandidaten.[42] Doch erwiesen sich die verklausulierten Sorgen des Patriarchen auch bezüglich seiner Person als berechtigt, denn tatsächlich scheint Theodoros im Zuge der Auseinandersetzung zwischen Andronikos II. und seinem Enkel Andronikos III. (1328–1341, er folgte seinem Vater Michael IX. nach dessen Tod 1320 als Mitregent

verteilen, und über jedes Gebiet sollte dann einer ihrer Söhne als über sein persönliches Erbe und Besitz regieren […] Sie war ja ein Kind der Lateiner und wollte diese von dort übernommene neue Sitte bei den Rhomäern einführen.“ Dass es Gregoras hier um die Ablehnung aus Prinzip ging, belegt eine frühere kritische Erwähnung vergleichbarer Überlegungen Michaels VIII. (Nikephoros Gregoras, Byzantina historia [Anm. 22], Bd. 1, S. 187), vgl. John W. Barker, The Problem of Byzantine Apanages during the Palaiologan Period, in: Byzantina 3 (1971), S. 103–122, hier S. 107f. Sollte der Unionskaiser auch hier subtil als „verkappter Lateiner“ präsentiert werden (vgl. Anm. 27)?

40 Vgl. Kiesewetter (Anm. 38), S. 137f.

41 The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople. Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials, hrsg. v. Mary-Alice Maffry Talbot (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 7 / Dumbarton Oaks Texts 3), Washington D. C. 1975, ep. 84, S. 220–226. Zu den Beweggründen des Patriarchen vgl. Angeliki E. Laiou, A Byzantine Prince Latinized. Theodore Palaeologus, Marquis of Monferrat, in: Byzantion 38 (1968), S. 386–410, hier S. 392–394; kurz auch Walter Haberstumpf, Teodore I Palaeologo e il Monferrato fra oriente e occidente, in: Aldo A. Settia (Hg.), *Quando venit marchio Grecus in terra Montisferrati*. L’avvento di Teodoro Paleologo nel VII centenario (1306–2006). Atti del convegno di studi, Casale Monferrato, 14 ottobre 2006–Moncalvo, Serralunga di Crea, 15 ottobre 2006, Casale Monferrato 2008, S. 15–22, hier S. 20.

42 Wie Georgios Pachymeres (Anm. 32), Bd. 4, S. 659 (13, 18) bemerkt, hätte Andronikos den noch jüngeren Demetrios vorgezogen.

nach) in den 1320er Jahren kaiserliche Ambitionen entwickelt zu haben.[43] Auch Papst Johannes XXII. (1316–1334) und der lateinische Titularkaiser Philipp I. von Tarent sahen in Theodoros die geeignete Person, ihre Ziele und Ansprüche durchzusetzen, wie Kiesewetter feststellte:

> Wenn die Quellen auch nur vage Andeutungen machen, so reifte vermutlich schon um 1326 an der Kurie der grandiose Plan, angesichts der Konflikte Andronikos' II. mit seinem Enkel, das Problem der Unionsverhandlungen mit der Nachfolge des katholischen Theodoros auf dem byzantinischen Thron zu verbinden und durch eine Eheverbindung zwischen den Häusern Palaiologos-Monferrat und Anjou-Tarent auch das Problem der Ansprüche Philipps von Tarent auf die Wiederherstellung des lateinischen Kaiserreichs zu lösen.[44]

Zwar ist nicht festzustellen, ob und wann das gesamte Ausmaß dieses Plans in Byzanz konkret bekannt wurde, eines ist aber offensichtlich: Theodoros, der sich ab ca. 1326 in Konstantinopel aufhielt, wurde dort sowohl von Andronikos II. als auch von seinem Nachfolger Andronikos III. als *persona non grata* behandelt und reiste schließlich frustriert ab.[45] Bei Gregoras finden wir den komplexen Sachverhalt und die Vorbehalte gegen Theodoros stark vereinfacht zusammengefasst:

> Das alles [die Fürsorge des Kaisers] vergaß er aber, da es ihm an menschlichem Gefühl mangelte, er ließ alle Ehrfurcht vor seinem Vater fallen und wollte lieber seinen Vater, den Kaiser, verraten und jenen unseligen Judas nachahmen. Denn er träumte selbst von der Herrschaft über die Rhomäer, nachdem der (legitime erste) Nachfolger [Michael IX.] nicht mehr im Wege stand. Da

---

43 Kiesewetter (Anm. 38), S. 156–158. Nach langen Auseinandersetzungen entmachtete Andronikos III. 1328 seinen Großvater und verbannte ihn 1330 in ein Kloster. Dessen zweiter Sohn aus erster Ehe, Konstantin, legte schon 1322 das Mönchsgewand an. Vgl. allgemein Laiou (Anm. 38), S. 284–300; Ursula V. Bosch, Kaiser Andronikos III. Versuch einer Darstellung der byzantinischen Geschichte in den Jahren 1321–1341, Amsterdam 1965, S. 7–52. Theodoros hoffte anscheinend, dass der Konflikt mit seinem Enkel Andronikos II. dazu bewegen könne, ihn als möglichen Nachfolger zu berücksichtigen, vgl. dazu Ursula V. Bosch, Ein „Testament" des Kaisers Andronikos II. Palaiologos?, in: Zbornik Radova Vizantološkog Instituta 12 (1970), S. 55–59, wobei es sich wohl eher um Wunschdenken gehandelt hat, vgl. Kiesewetter (Anm. 38), S. 156–158. Zu Theodoros vgl. zusätzlich Walter Haberstumpf, Dinastie europee nel mediterraneo orientale. I Monferrato e i Savoia nei secoli XII–XV, Turin 1995, S. 97–117.

44 Kiesewetter (Anm. 38), S. 164.

45 Ebd., S. 167f. Zum Fortgang der Heiratsverhandlungen ebd. S. 168–173. Belebt wurden die Hoffnungen des Theodoros 1330, als in Montferrat zwei Gerüchte eintrafen, dass nämlich Andronikos II. abgedankt habe und Andronikos III. verstorben sei. Allerdings stellte sich nur das erste als richtig heraus, und Theodoros wurde erneut enttäuscht. Vgl. dazu auch Haberstumpf (Anm. 41), S. 21. Die Ehepläne wurden nicht realisiert, und Theodoros erhob bis zu seinem Tod keine Forderungen mehr gegenüber Andronikos III. Sein Sohn Johannes II. allerdings beanspruchte 1372 in seinem Testament nicht nur die Herrschaft über Thessaloniki, sondern meldete unter Berufung auf ein angebliches Testament Andronikos' II. noch Ansprüche auf die Kaiserkrone an, vgl. Bosch (Anm. 43), S. 56–58 und Kiesewetter (Anm. 38), S. 177f.

> aber sein Vater aus vielen Gründen dem nicht zustimmte, weil er, Theodoros, nämlich in seinen Auffassungen, seinem Äußeren, durch das Abrasieren des Bartes und in allen Bräuchen gänzlich Lateiner geworden war, wollte er ihn kränken, indem er sich dem jungen Kaiser [Andronikos III.] anschloss.[46]

Wie schon Bekkos spricht Gregoras die Warnung vor dem Eindringen eines vermeintlichen Lateiners in den byzantinischen Kosmos aus. Gregoras versinnbildlicht die postulierte Transformation des Byzantiners Theodoros insbesondere durch die Rasur des Bartes, was er auch an anderer Stelle hervorhebt, weil dies besonders augenscheinlich auf die innere Haltung eines Lateiners hinweist.[47] Der rhetorische Zweck ist derselbe wie schon bei der Beschreibung der von Eirene angeregten skandalösen Erbfolgeregelung: Die Warnung vor dem Eindringen lateinischer Sitten und Geisteshaltungen soll beim byzantinischen Leser Befremden auslösen, Machtansprüche konterkarieren und politische Auseinandersetzungen zugunsten von Andronikos II. kommentieren, den Gregoras als sorgsamen Schutzherren der byzantinisch-orthodoxen Tradition rühmt. Im Westen wurden Theodoros übrigens aufgrund seiner griechischen Abstammung Herrscherqualitäten abgesprochen (*miser et nullius audacie sive strenuitatis, sicut est naturaliter et a progenitoribus suis Grecus*).[48]

Sicherlich ist es auch kein Zufall, dass Gregoras unterstellt, Theodoros habe sich auf Seiten des Andronikos geschlagen, wofür es keine Belege gibt und was höchst unwahrscheinlich erscheint. Doch indem er Theodoros als Parteigänger des „jungen Kaisers“ identifiziert, kann er indirekt auch einen Tadel gegenüber Andronikos III. anbringen, in dessen Regierungszeit er den Beginn der die Byzantiner heimsuchenden Unglücksfälle verortet. Zwar lobte er dessen Erfolge in einem Enkomion anlässlich des Todes des Kaisers 1341, das er auch in sein Geschichtswerk aufnahm;[49]

46 Nikephoros Gregoras, Byzantina historia (Anm. 22), Bd. 1, S. 396: *ὧν ἁπάντων ἐκλαθόμενος ἐκεῖνος διὰ φρενῶν ἔνδειαν καὶ πᾶσαν αἰδῶ πατρικὴν ὀπίσω λιπὼν προδότης εἵλετο γενέσθαι τοῦ βασιλέως καὶ πατρὸς καὶ τῆς Ἰούδα ἐκείνου μιμήσεως. ὠνειροπόλει γὰρ τὴν Ῥωμαϊκὴν καὶ αὐτὸς ἡγεμονίαν, ἐκποδὼν ἱσταμένου τοῦ διαδόχου· καὶ κατανεῦσαι μὴ βουλόμενον τὸν πατέρα πολλῶν ἕνεκα, ὅτι καὶ γνώμῃ καὶ πίστει καὶ σχήματι καὶ γενείων κουρᾷ καὶ πᾶσιν ἔθεσιν Λατῖνος ἦν ἀκραιφνὴς, ἔγνω λυπήσειν αὐτὸν τῷ νέῳ προστεθεὶς βασιλεῖ.* Übers. Van Dieten (Anm. 22), Bd. 2/1, S. 83. Georgios Pachymeres (Anm. 32), Bd. 4, S. 659 (13, 18): *ἐκεῖνοι, κατ᾽ Ἰταλοὺς τὸ πᾶν τὸν δεσπότην μετασκευάσαντες* („jene verwandelten den Despoten [Theodoros] ganz und gar zu einem Italer“). Vgl. Laiou (Anm. 41), S. 402f.

47 Nikephoros Gregoras, Byzantina historia (Anm. 22), Bd. 1, S. 244. Die Rasur spielte auch im Kirchenstreit eine wichtige Rolle, vgl. Tia M. Kolbaba, The Byzantine Lists. Errors of the Latins (Illinois Medieval Studies), Urbana, Chicago 2000, S. 56f. und Philipp Hofmeister, Der Streit um des Priesters Bart, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 62 (1943/1944), S. 72–94. Eine genderspezifische Exklusion (Bartlosigkeit als Zeichen der Unmännlichkeit) kann intendiert sein, steht aber nicht im Vordergrund.

48 Bericht eines aragonesischen Gesandten, zitiert nach Haberstumpf (Anm. 41), S. 18, dort auch weitere ähnliche Aussagen.

49 Nikephoros Gregoras, Byzantina historia (Anm. 22), Bd. 1, S. 560–565. Im Vergleich mit den rühmenden Reden auf Andronikos II. ebd. S. 463–481 nimmt sich dieses Lob allerdings quantitativ und qualitativ eher bescheiden aus.

unmittelbar anschließend folgt aber deutliche Kritik am Kaiser, dem er eine defizitäre Herrschaftsauffassung konstatiert, die sich im mangelnden Bewusstsein für ein angemessenes zeremonielles Auftreten und eine Vorliebe für oberflächliche Zerstreuungen offenbarten. In diesem Abschluss des ersten Teils seiner Geschichte formuliert er eine pessimistische Kulturanalyse, in der ein allgemeiner Verfall der Sitten, die Rezeption fremder Modeerscheinungen, die Vernachlässigung der kaiserlichen Palastanlagen und kirchlicher Bauten als Zeichen zukünftigen Verfalls interpretiert werden.[50] Neuartige Hutmoden präsentiert er als zentralen Indikator des bevorstehenden Zusammenbruchs:

> Was die Kopfbedeckungen betrifft, war es unter den früheren Kaisern üblich, dass die Älteren im Palast Hüte benutzten, welche die Form einer Pyramide hatten und der Würde entsprechend mit Seide bekleidet waren; die im besten Mannesalter ließen alle ausnahmslos das Haupt unbedeckt. Unter seiner Herrschaft aber geriet diese Sitte so sehr in Verfall, dass alle miteinander Kopfbedeckungen trugen, die Jungen und die Alten und zwar im Palast genauso wie auf dem Land, dazu die verschiedensten fremdartigen Modelle, gerade wie es jedem gefiel. Einige trugen lateinische Hüte, andere ähnliche wie die Myser und Triballer [antikisierende Bezeichnungen für Bulgaren und Serben], andere wieder solche, die aus Syrien und Phönizien kamen, und andere noch andere, was jeder sich in den Kopf gesetzt hatte. Den gleichen Missbrauch führte man auch bei der Kleidung ein. Die Vernünftigen ahnten daher einen Umsturz und eine Auflösung des Kaiserreiches und das Ende seiner Sitten und seiner Macht.[51]

Chaos erscheint somit als Folge der eher gedankenlosen als böswilligen Verantwortungslosigkeit des Andronikos. Lateinische Mode ist hier nur ein Teil der am Hof Einzug haltenden fremden Gewohnheiten, die das Althergebrachte und damit das Fundament byzantinischer Ordnung zerstören. Fremde Kleidung gilt Gregoras als äußerer

50 Ebd., S. 565–568. Unter anderem beschwert er sich, dass „die Bräuche einer wohlgeordneten Herrschaftsausübung in die Tiefen der Vergessenheit zu verschwinden (drohten), Bräuche, deren traditionelle Pflege die aufeinanderfolgenden Kaiser immer der Nachkommenschaft weitergaben" (S. 565f.: *ὡς κινδυνεύειν ἐντεῦθεν λήθης καταδῦναι βυθοῖς τὰ τῆς βασιλικῆς εὐταξίας ἔθιμα, ὧν τὴν μνήμην κατὰ διαδοχὴν οἱ βασιλεῖς τοῖς ὀψιγόνοις παρέπεμπον*. Übers. Van Dieten [Anm. 22], Bd. 2/2, S. 297).

51 Nikephoros Gregoras, Byzantina historia (Anm. 22), Bd. 1, S. 568: *Περί γε μὴν τῆς ἐπὶ κεφαλῆς καλύπτρας ἐπὶ μὲν τῶν πρότερον βασιλέων ἔθος, τοὺς μὲν χρόνῳ προβεβηκότας ἐν τοῖς βασιλείοις χρῆσθαι καλύπτραις, πυραμίδος μὲν ἐχούσαις σχῆμα, Σηρικοῖς δ' ἐνδύμασι κατὰ τὸ ἀνάλογον ἑκάστῳ ἀξίωμα καλυπτομέναις ὅσοι δ' ἐν ἡλικίᾳ, τούτους δὲ πάντας καθάπαξ ἀκάλυπτον ἔχειν τὴν κεφαλήν. ἐπὶ δὲ τῆς αὐτοῦ βασιλείας ἐς τοσοῦτον ἔῤῥει τὸ ἔθος τουτὶ, ὡς καλύπτραις μὲν κεχρῆσθαι πάντας ὁμοῦ καὶ νέους καὶ ἀφήλικας, ὁμοίως ὥσπερ ἐν ἀγροῖς, οὕτω καὶ βασιλείων ἐντὸς, πολυειδέσι δ' οὖν καὶ ταύταις καὶ ἀλλοκότοις καὶ οἵαις ἑκάστῳ πρὸς βουλήσεως ἦν. οἱ μὲν γὰρ Λατινικαῖς ἐκέχρηντο ταύταις, οἱ δὲ ταῖς ἐκ Μυσῶν καὶ Τριβαλλῶν ὁμοίαις, οἱ δὲ ταῖς ἐκ Συρίας καὶ Φοινίκης ἰούσαις, καὶ ἄλλοι ἄλλαις, ὡς ἑκάστῳ δεδογμένον ἦν. τῷ δ' αὐτῷ κἀπὶ τῶν ἐνδυμάτων κατεχρήσαντο ἤθει·ὡς ἐντεῦθεν τοὺς συνετωτέρους καινοτομίαν τινὰ καὶ κατάλυσιν ὑποπτεύειν τῆς βασιλείας καὶ πέρας τῶν ταύτης ἐθῶν καὶ πραγμάτων.* Übers. Van Dieten (Anm. 22), Bd. 2/2, S. 299. Vgl. zu Kopfbedeckungen byzantinischer Würdenträger Maria G. Parani, Reconstructing the Reality of Images. Byzantine Material Culture and Religious Iconography (11th–15th Centuries) (The Medieval Mediterranean 41), Leiden, Boston 2003, S. 67–70.

Ausdruck einer geistigen Abwendung von byzantinischer Tradition;[52] die Abkehr vom byzantinischen *ethos*, und sei es nur in der Garderobe, sieht er als Vorbote des Untergangs des Kaiserreichs. Das Gewand trennt somit die konservativen, in den Augen Gregoras' wahren Rhomäer von Abweichlern, die durch ihre Missachtung der byzantinischen Tradition das Wohl des Staates gefährden. Dieselbe Geisteshaltung, wenn auch weniger demonstrativ formuliert, kommt in seiner Missbilligung der Teilnahme des Kaisers an Lanzenturnieren westlicher Tradition zum Ausdruck, die Andronikos nach seiner Hochzeit mit Anna von Savoyen im Jahr 1326 (wieder) am Hof einführte.[53]

Als Anna nach dem Tod ihres Gemahls die Regentschaft für ihren Sohn Johannes V. (1341–1391, mit faktischen Unterbrechungen) führte und sich gegen den Usurpator Johannes VI. Kantakuzenos (1341/1347–1354) zu behaupten suchte, wollte sie sich angeblich die Unterstützung von Papst Clemens VI. (1342–1352) sichern; sie soll ihm ihre Rückkehr zum katholischen Glauben und die Konversion auch ihrer Mitregenten, Alexios Apokaukos und Patriarch Johannes XIV. Kalekas (1334–1347) sowie der Athos-Mönche (!) versprochen haben.[54] Dass Anna diese Versprechen tatsächlich abgegeben hat, ist wenig glaubhaft. Plausibler erscheint schon die Behauptung von Johannes Kantakuzenos, dass es sich bei den im Namen von Anna an den Papst gesandten Schreiben um Fälschungen gehandelt habe, die Anna in Misskredit bringen sollten. Als Urheber macht er den ein doppeltes Spiel betreibenden Alexios Apokaukos aus, der gewusst habe, dass nichts der Diskreditierung der Kaiserin dienlicher sein könne als die Nachricht, dass sie zum lateinischen Glauben übergetreten sei.[55]

---

52 Kleidung war auch im Kirchenstreit Distinktionsmerkmal zwischen katholischen und orthodoxen Klerikern, vgl. etwa Jean DARROUZÈS, Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins, in: Revue des Études Byzantines 21 (1963), S. 50–100, hier S. 77f. (Nr. 63); Nr. 39, S. 71 verurteilt die Rasur lateinischer Kleriker.

53 Nikephoros Gregoras, Byzantina historia (Anm. 22), Bd. 1, S. 482f. Vgl. Peter SCHREINER, Ritterspiele in Byzanz, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 46 (1996), S. 227–241, hier S. 233f. Gregoras kritisiert ein Lanzenturnier zur Feier der Geburt des Thronfolgers Johannes V. im Jahr 1332, während Kantakuzenos von einem Turnier anlässlich der Hochzeit 1326 berichtet, vgl. Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum libri IV, hrsg. v. Ludwig SCHOPEN (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), 3 Bde., Bonn 1828–1832, hier Bd. 1, S. 205.

54 Dies geht aus päpstlichen Schreiben an Anna hervor, vgl.NICOL (Anm. 38), S. 89; Clément VI. Lettres closes, patentes et curiales (1342–1352), hrsg. v. Eugène DÉPREZ (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, Ser. 3, 3), 4 Bde., Paris 1925–1958, hier Bd. 1, Nr. 466–471.

55 Kantakuzenos (Anm. 53), Bd. 2, S. 540f. NICOL (Anm. 38), S. 89. Allerdings ist auch eine einflussreiche Hofdame Anna von Savoyens, Isabella de la Rochette (in byzantinischen Quellen Zampea genannt), in dieser Zeit als Korrespondentin des Papstes bekannt, die sich für die Kirchenunion einsetzte: Paul LEMERLE, L'Émirat d'Aydin. Byzance et l'Occident. Recherche sur „la Gesta d'Umur Pacha" (Bibliothèque Byzantine 2), Paris 1957, S. 184, Anm. 3, S. 225, Anm. 5; vgl. Günter WEISS, Joannes Kantakuzenos – Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch – in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa 4), Wiesbaden 1969, S. 63; zu Apokaukos ebd., S. 25–36, 56–59, 117–120. Vgl. David M. NICOL, The Reluctant Emperor. A

Der Vorwurf der Lateinergesinnung im Palamitenstreit

Auch im Zusammenhang der Kontroverse zwischen dem orthodoxen Mönch Barlaam aus Kalabrien und Gregorios Palamas im Hesychastenstreit berichtet Nikephoros Gregoras, dass der Vorwurf der Lateinergesinnung, unterstützt durch den eines zweifelhaften Lebenswandels, überaus geeignet war, die Bevölkerung gegen Barlaam und seine Unterstützer aufzuhetzen und für die eigene Partei zu mobilisieren:

> [W]obei er die Meinung des zusammengekehrten Pöbelhaufens als glänzendes Unterpfand und bestes Hilfsmittel zur Vollendung dessen besaß, was er anstrebte. Diese [sic] war, dass es leicht sei, ihm, der aus einem italischen Heimatland stammte, beim Volke zu verleumden, er sei andersgläubig und lateinisch gesinnt und auch sein Lebenswandel sei nicht frei von Verworfenheit, um so gegen ihn den Volkszorn und die unkontrollierte Bewegung der Masse zu lenken […]. Nachdem er sich dies ausgedacht hatte […] machte er sich auch auf zur Königin der Städte, gebrauchte statt jeder sonstigen Waffe den Aufruhr des Volkes, terrorisierte dadurch führende Amtspersonen, die er wegen ihrer Freundschaft zu Barlaam lateinisch gesinnt nannte.[56]

Barlaam stammte aus Unteritalien und war durch und durch orthodox, hatte sogar einige Traktate gegen die Lateiner verfasst. Erst nach seiner Niederlage auf dem Konzil zu Konstantinopel im Jahr 1341 konvertierte er, erhielt die katholische Bischofsweihe und verteidigte lateinische Dogmen.[57] Dieser ‚Abfall' hat sicherlich wesentlich dazu beigetragen, dass die spätere orthodoxe Publizistik ihm Lateinernähe von jeher

---

Biography of John Cantacuzene, Byzantine Emperor and Monk, c. 1295–1383, Cambridge, New York 1996, S. 45–59.

56 Nikephoros Gregoras, Antirrhetika, hrsg. v. Hans-Veit Beyer (Wiener Byzantinistische Studien 12), Wien 1976, S. 147–149 (I 5): *τοῦ δημώδους ὄχλου καὶ συρφετώδους ἐνέχυρον ἔχων λαμπρὸν τὴν ὑπόληψιν καὶ κράτιστον ἐφόδιον εἰς τὴν τῶν ἐσπουδασμένων περαίωσιν. Ἡ δὲ ἦν, ὅτι γε ἐξ Ἰταλικῆς τινος ὄντα χώρας αὐτὸν καὶ πατρίδος ῥᾴδιον εἶναι διαβαλεῖν εἰς τὸν δῆμον, ὡς ἑτερόδοξος εἴη φρονῶν τε τὰ Λατίνων καὶ μηδὲ τὸν βίον ἀλλότριον ἔχων φαυλότητος, καὶ οὕτω κινῆσαι κατ' αὐτοῦ δημοτικὴν ὀργὴν καὶ ἀταμίευτον τῶν πλείστων φοράν* […] *Ταῦτα βουλευσάμενος* […] *διαβαίνει καὶ ἐς τὴν βασιλίδα τῶν πόλεων καὶ ἀντὶ παντὸς ὅπλου τῇ στάσει τοῦ δήμου χρώμενος ἐξεφόβησε μὲν ἡγεμονικὰς ἐξουσίας, Λατινόφρονας διὰ τὴν ἐς Βαρλαὰμ ὀνομάζων φιλίαν.* Übers. Beyer ebd. In der eingeschobenen Abschnittsüberschrift ist davon die Rede, dass Palamas auch Kaiser und Patriarch angriff (*Ὅτι* […] *ὁ Παλαμᾶς* […] *ἧκε καὶ ἐς Βυζάντιον, διαβάλλων καὶ βασιλέα καὶ πατριάρχην καὶ ὀνομάζων αὐτοὺς Λατινόφρονας διὰ τὴν τοῦ Βαρλαὰμ φιλίαν, καὶ στάσιν ἐγείρει δημοτικήν*. Übers. Beyer: „Dass Palamas […] auch nach Byzanz kam, wo er sowohl Kaiser wie Patriarch verleumdete und sie lateinisch gesinnt nannte wegen ihrer Freundschaft mit Barlaam, und dass er einen Volksaufruhr anstiftete"). – Nikephoros Gregoras war ein erklärter Gegner des Gregorios Palamas, machte aber auch aus seiner Abneigung gegen Barlaam keinen Hehl, vgl. Nikephoros Gregoras, Byzantina historia (Anm. 22), Bd. 1, S. 555f., vgl. die Anmerkungen von Beyer, S. 97. Vgl. Hans-Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft 2/1), München 1959, S. 719–721. Die ‚Antirrhetika' entstanden um 1346.

57 Vgl. zu Person und Werk Beck (Anm. 56), S. 717–719, sowie John Meyendorff, Les débuts de la controverse hésychaste, in: Byzantion 23 (1953), S. 87–120, zu Barlaam S. 90–96.

unterstellte und katholische Eltern andichtete, was durchaus nicht der Wahrheit entsprach.[58] Doch schon in der frühen Phase der Auseinandersetzung wurde der Vorwurf der Lateinergesinnung bereits zur Diffamierung des Barlaam in den Diskurs eingebracht. Dafür muss man nicht dem aus der Rückschau und intentiös berichtenden Gregoras vertrauen, sondern wird in den Texten des Gregorios Palamas selbst fündig. Er verfasste seine dritte gegen Barlaam gerichtete Triade um 1339, während sich der Kalabrier in geheimer Mission am Papsthof in Avignon befand. Palamas verknüpfte die barlaamitische Energienlehre mit dem westlichen *filioque* und verkündete, Barlaam versuche, die Orthodoxen zur Gesinnung seiner „stammverwandten" (*ὁμοφύλοι*) Lateiner zu verführen.[59]

Palamas instrumentalisierte die italienische Herkunft des Barlaam und nutzte sie als Beleg für seine Behauptung, dieser vertrete katholisches Gedankengut. Unterfüttert mit theologischen Argumenten, wird doch die Herkunft Barlaams an sich als suspekt präsentiert, die seine Äußerungen zu Fragen orthodoxer Theologie *per se* disqualifiziere. Auch Verteidiger Barlaams konnten den Generalverdacht der Lateinernähe kaum ignorieren und sahen sich in die Defensive gezwungen; der rasch erhobene und im Falle Barlaams mit dem Hinweis auf seine Herkunft leicht ‚belegte' Vorwurf der ‚Frankophilie' eignete sich trefflich zur Kontrolle und Lenkung des Diskurses.[60] Gregoras, der die Instrumentalisierung durch Palamas in der theologischen Debatte scharf angriff, hatte seinerseits kein Problem damit, Barlaams italienischen Hintergrund im Wissenschaftsdiskurs ebenfalls auszubeuten: Im ‚Phlorentios' (einem durch Pseudonyme verschlüsselten Dialog zwischen Gregoras und Barlaam über Astronomie) meint Gregoras, die Unkenntnis seines Widerparts sei nicht verwunderlich, da er doch unter Lateinern aufgewachsen und erzogen worden sei, die im Gegensatz zu den Hellenen keinerlei ernsthafte Wissenschaft betreiben würden. Interessant ist seine Differenzierung, dass Barlaam nur der Abstammung, nicht der Weisheit nach aus Kalabrien stamme, seine lückenhafte Bildung habe er im „höheren" (*βαθύτερα*),

---

58 Martin Jugie, Barlaam est-il né catholique?, in: Echos d'Orient 39 (1940), S. 100–125.

59 Gregorios Palamas, Triades 3, 1, 3 (Syngrammata [Anm. 22], S. 617f.). Vgl. Kapriev (Anm. 8), S. 25; Meyendorff (Anm. 57), S. 91. Zu Leben und Werk des Palamas, auch zum Abfassungszeitraum der ‚Triades' weiterhin Beck (Anm. 56), S. 712–715.

60 Vgl. einen Brief des Gregorios Akindynos an Gregoras, in dem er den Zyprioten Lapithes gegen die von Palamas erhobenen Anschuldigung lateinischer Gesinnung (*ὡς Λατινόφρονα συκοφαντεῖ Παλαμᾶς*) verteidigt: Letters of Gregory Akindynos, hrsg. v. Angela Constantinides Hero (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 21, Ser. Washingtonensis / Dumbarton Oaks Texts 7), Washington D. C. 1983, S. 192, ep. 44. Im vorangegangenen Brief hatte Akindynos auf Bitten des Lapithes Gregoras gebeten, den Kampf gegen Palamas anzuführen. Gregoras brachte daraufhin die palamitischen Beschuldigungen gegen Lapithes zur Sprache, die Akindynos zu entkräften versuchte. Dies zeigt, wie sehr die antipalamitische Partei darauf bedacht sein musste, sich nicht zu komprimittieren, aber auch, dass Gregoras Vorwürfe einer (theologischen) ‚Frankophilie' nicht kategorisch als unsachlich abtat, sondern durchaus der Prüfung unterzog.

also nördlichen, Italien erhalten.[61] Gregoras erkennt also in Kalabrien noch einen Teil des rhomäischen Kosmos und Partizipienten am hellenischen Erbe, während der Rest Italiens in provinzieller Rückständigkeit verharre und demzufolge auch keine qualifizierten Wissenschaftler hervorbringe.

Der Hinweis auf eine lateinische Herkunft konnte also verschiedene Themenkomplexe berühren, und es war durchaus kein Widerspruch, dass Gregoras ihn auf der Ebene der wissenschaftlichen Qualifikation Barlaams als aussagekräftig anerkannte, später aber auf der Ebene seiner Glaubensüberzeugungen (und der seiner Anhänger) als Polemik verurteilte.[62] Diese Verurteilung der Instrumentalisierung des Lateinervorwurfs durch Palamas bedeutet also nicht, dass Gregoras die Herkunft einer Person generell für unwichtig erachtete (wie auch schon an anderen Beispielen zu sehen war). Sicherlich spielt in diesem Fall die spezielle persönliche Situation des Gregoras eine Rolle, der beiden, Barlaam und Palamas, zutiefst ablehnend gegenüberstand und seine Kritik jeweils ‚bedarfsgerecht' anpasste.

Der palamitische Streit war mit der Ausschaltung des Barlaam nicht beendet und wurde in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts fortgesetzt. Ein wichtiger Vertreter des Palamismus war der zweimalige Patriarch Philotheos Kokkinos (1354–1355/1364–1376), einer seiner bedeutendsten Widersacher Demetrios Kydones, der ein umfangreiches Schriftkorpus hinterlassen hat. Geboren (ca. 1324) und aufgewachsen in Thessaloniki, trat er 1347 in den Dienst von Johannes Kantakuzenos und diente als *mesazōn* (leitender Minister) sowohl Kantakuzenos und nach dessen Rückzug Johannes V. Palaiologos. In dieser Zeit lernte er Latein und kam dadurch unmittelbar mit Schriften westlicher Philosophie und Theologie in Kontakt. Er übersetzte (teilweise zusammen mit seinem Bruder Prochoros) zahlreiche lateinische Werke ins Griechische, darunter die ‚Summa Theologiae' des Thomas von Aquin und andere seiner Abhandlungen. Diese Texte beeindruckten ihn so stark, dass er nach und nach zu einem nachdrücklichen Verteidiger lateinischer Philosophie und auch Theologie wurde, 1357 konvertierte und offen für die Kirchenunion und politische Bündnisse

61 Niceforo Gregora, Fiorenzo o intorno alla sapienza, hrsg. v. Pietro L. M. Leone (Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana 4), Neapel 1975, Z. 760–763, S. 89: *ἐν λατίνοις καὶ φὺς καὶ τραφείς, παρ' οἷς οὔτ' ἀστρονομία οὔθ' ὅσα πλεῖστα παρ' Ἕλλησιν ἤνθησεν εἴδη σοφίας οὐδὲν ἐκεῖ πολιτεύεται*. Z. 935-938, S. 96: *οἱ δ' Ἰταλοὶ καὶ ὅσοι κατ' ἐκείνους τῶν τῆς παιδείας προθύρων ἄκρῳ δακτύλῳ γευόμενοι καὶ μηδόλως ἐπὶ νοῦν ἀναβιβασάμενοι ὅτου χάριν τὰ τῆς τέχνης προπαιδεύεσθαι χρή*. Z. 351-353, S. 70f.: *γένος μὲν ἐκ Καλαβρίας εἶναι ἠκούομεν* [...] *τὴν δὲ σοφίαν οὐκ ἐκ Καλαβρίας, ἀλλ' ἐς τὰ βαθύτερα τῆς Ἰταλίας ἰόντα ἀρύσασθαι*. Anschließend führt er die Bildungsdefizite genauer aus. Vgl. Tinnefeld (Anm. 19), S. 265–267.

62 Der ‚Phlorentios' entstand nach Beyer (Anm. 56), S. 42–52 schon 1332/1333, also noch vor Beginn der Auseinandersetzung zwischen Barlaam und Palamas.

mit dem Westen warb.[63] 1369 reiste er mit Johannes V. nach Rom, wo sich auch der Kaiser zum katholischen Glauben bekannte.[64]

Vermutlich waren die überlieferten Maßnahmen des Patriarchen gegen vermeintliche Konvertiten und Verteidiger der lateinischen ‚Häresie' in dieser Zeit eine Reaktion auf diese Reise bzw. ihre Vorbereitung. Schon 1368 verurteilte eine Synode den Bruder des Demetrios, Prochoros Kydones, einen Mönch der *Megistē Laura* der Athosklöster. Der Tomos klagte ihn der Aufgeschlossenheit gegenüber hellenischer Gelehrsamkeit (hier wieder negativ als heidnisch bewertet) und der Fortführung der barlaamitischen ‚Häresie' an. Prochoros bezog sich allerdings nie auf Barlaam, sondern auf Thomas von Aquin, der im Tomos (nach Kapriev bewusst) nicht erwähnt wird.[65] Dass man Prochoros als Anhänger Barlaams (und Akindynos') anklagte, könnte vielleicht darauf hinweisen, dass seine Verwendung thomistischer Thesen ihn als ‚Lateinerfreund' auswies und er als solcher nach Ansicht der Palamiten zum Kreis des ‚Lateiners' Barlaam zu zählen war, unabhängig davon, ob er sich auf ihn berief.[66]

---

63 Vgl. Raymond-J. Loenertz, Démétrius Cydonès. I. De la naissance à l'année 1373, in: Orientalia Christiana Periodica 36 (1970), S. 47–72; die Einleitung der deutschen Übersetzung der Kydones-Briefe (Demetrios Kydones, Briefe, hrsg. v. Franz Tinnefeld, 5 Bde. [Bibliothek der Griechischen Literatur 12, 16, 33, 50, 60], Stuttgart 1981–2003, hier Bd. 1/1, S. 4–74) sowie (hauptsächlich zum literarischen Werk) Martin Jugie, Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance, in: Echos d'Orient 27 (1928), S. 385–402 und v. a. Judith R. Ryder, The Career and Writings of Demetrius Kydones. A Study of Fourteenth-Century Byzantine Politics, Religion and Society (The Medieval Mediterranean 85), Leiden, Boston 2010; sowie Beck (Anm. 56), S. 733–737; Tinnefeld (Anm. 19), S. 268–277. Zum Amt des *mesazōn* Hans-Georg Beck, Der byzantinische Ministerpräsident, in: Byzantinische Zeitschrift 48 (1955), S. 309–338. Nicht mehr einsehen konnte ich weitere Beiträge von Judith Ryder, Byzantium and the West in the 1360s. The Kydones Version, in: Jonathan Harris, Catherine Holmes u. Eugenia Russell (Hgg.), Byzantines, Latins, and Turks in the Eastern Mediterranean World after 1150 (Oxford Studies in Byzantium), Oxford 2013, S. 345–366; Diess., Divided Loyalties? The Career and Writings of Demetrius Kydones, in: Martin Hinterberger u. Chris Schabel (Hgg.), Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500 (Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales, Bibliotheca 11), Leuven, Paris u. Walpole 2011, S. 243–262; Diess., Demetrius Kydones' 'History of the Crusades'. Reality or Rhetoric?, in: Nikolaos G. Chrissis u. Mike Carr (Hgg.), Contact and Conflict in Frankish Greece and the Aegean, 1204–1453. Crusade, Religion and Trade between Latins, Greeks and Turks (Crusades – Subsidia 5), Farnham 2014, S. 97–114.

64 Zur Konversion Johannes' V. und ihrem politischen Umfeld Otto Halecki, Un empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour l'union des églises et pour la défense de l'Empire d'Orient 1355–1375 (Travaux historiques de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie 8), Warschau 1930.

65 Kapriev (Anm. 8), S. 18f. Der Tomos befindet sich in: Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo byzantino, hrsg. v. Antonio Rigo (Orientalia Venetia 16), Florenz 2004, S. 99–134. Vgl. Jean Darrouzès, Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, 1: Les actes des patriarches, 5: Les regestes de 1310 à 1376 (Le Patriarcat byzantin Sér. 1), Paris 1977, S. 454–458, Nr. 2541. Zu Prochoros vgl. Beck (Anm. 56), S. 737–739, zu Kokkinos ebd., S. 723–727.

66 Generell waren die Anhänger lateinischer Philosophie und Theologie eher antipalamitisch bzw. antihesychastisch eingestellt, was ihre Identifizierung als Anhänger Barlaams durch die Palamiten nahelegte.

Ähnliche Verbindungen sind in zwei Dokumenten des Patriarchats aus dem Jahr 1369 gezogen, in denen Kleriker lateinischen Lehren abschworen, welchen sie wie Barlaam und Akindynos „und alle ihre Gleichgesinnten“ (*πάντας τοὺς ὁμόφρονας ἀυτῶν*) verfallen seien.[67] Im Mai 1370 wurde der bereits 1369 verurteilte Demetrios Chloros angeklagt, er habe sich magischer Praktiken bedient. Sein ‚Werdegang‘ wird wie folgt nachgezeichnet: Noch als Diakon habe er sich als Anhänger Barlaams erwiesen, dann nach kurzer Reue den Lateinern angeschlossen (*μετὰ μικρὸν προσελθῶν τοῖς Λατίνοις*), sei konvertiert und dann nach Rom zu den Feinden der Orthodoxie gegangen, bevor ihm ein erneuter Akt der Reue die Rückkehr in die Kirche ermöglichte. Doch auch dann habe er nicht den Christen, sondern den Heiden (Hellenen) und Dämonen gedient (*μὴ τὰ τῶν χριστιανῶν πρεσβευῶν, τὰ τῶν ἑλλήνων δὲ μᾶλλον, φανερῶς λατρεύων τοῖς δαίμοσι*).[68] Eine beeindruckende Karriere möglicher Fehltritte! Die Reaktion des Patriarchen richtete sich aber nicht direkt gegen den konvertierten Kaiser, wohl auch, weil dieser sich aus kirchlichen Angelegenheiten weitgehend heraushielt und ihm im palamitischen Streit freie Hand ließ. Kydones verlor nach der Rückkehr aus Rom für mehrere Jahre die Gunst des Kaisers, was er den Machenschaften seiner Feinde (hier dürfte vor allem der Patriarch gemeint sein) zuschrieb, wenn auch der mehr als spärliche politische Ertrag der Romreise eher verantwortlich gewesen sein mag.[69]

---

67 Monachus quidam Theodoretus abiurat errores Latinorum et Barlaam et Acindyni, in: Acta Patriarchatus Constantinopolitani MCCCV–MCCCCII, hrsg. v. Franz Miklosich u. Joseph Müller, Bd. 1 (Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana 1), Wien 1890, S. 501f., Nr. 243; Demetrius Chlorus et Daniel abiurant Latinorum et Barlaam et Acindyni errores, ebd., S. 503–505, Nr. 246. Weitere Abschwörungsdokumente ziehen diese Verbindung allerdings nicht, sie war also keineswegs vorausgesetzt (Professio fidei Georgii Vaccae, ebd., S. 365f., Nr. 164; Antonius quidam abiurat Latinorum errores, ebd., S. 550f., Nr. 293; Philippus Lomelenus Latinorum errores obiurat, ebd., S. 506f., Nr. 251; Niphon monachus abiurat errores Barlaam et Acindyni, ebd., S. 530f., Nr. 275). Vgl. Darrouzès (Anm. 65), S. 461, Nr. 2546; S. 467, Nr. 2555; S. 473, Nr. 2562, S. 495, Nr. 2585; S. 544f., Nr. 2650; S. 551, Nr. 2659. Vgl. weiterhin Ekaterini Mitsiou u. Johannes Preiser-Kapeller, Übertritte zur byzantinisch-orthodoxen Kirche in den Urkunden des Patriarchatsregisters von Konstantinopel, in: Christian Gastgeber u. Otto Kresten (Hgg.), Sylloge diplomatico-palaeographica I. Studien zur byzantinischen Diplomatik und Paläographie (Österr. Akad. der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Denkschriften 392 / Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 19), Wien 2010, S. 233–275, bes. S. 249–255. – Wesentliche Passagen dieser Texte findet man nun auch bei Christian Gastgeber, Der Umgang des Patriarchats von Konstantinopel mit der lateinischen Kirche im 14. Jahrhundert, in: Erika Juhász (Hg.), Byzanz und das Abendland. Begegnungen zwischen Ost und West (Antiquitas – Byzantium – Renascentia V / Bibliotheca Byzantina 1), Budapest 2013, S. 131–159, hier S. 145–147, der ebenfalls die teilweise zu beobachtende Verknüpfung zwischen lateinischer und barlaamitischer Häresie feststellt (S. 143).

68 Synodi decretum de incantationibus, in: Acta Patriarchatus (Anm. 67), S. 541–547, Nr. 292, hier S. 545f.; Darrouzès (Anm. 65), S. 480–485, Nr. 2572. Zu Demetrios Chloros vgl. Christof R. Kraus, Kleriker im späten Byzanz. Anagnosten, Hypodiakone, Diakone und Priester 1261–1453 (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 9), Wiesbaden 2007, S. 278f.

69 Vgl. Ryder (Anm. 63), S. 42.

In seinen Briefen[70] und vor allem in der wohl 1363 verfassten ersten ‚Apologia pro vita sua'[71] finden sich zahlreiche Passagen, in denen Kydones beschreibt, in welcher Form und mithilfe welcher Argumente ihn die Gegner seiner Überzeugungen angriffen. Er stellt fest, dass die Byzantiner immer noch an der Dichotomie Griechen-Barbaren festhielten (*πάντας ἀνθρώπους εἰς Ἕλληνας καὶ βαρβάρους διχοτομοῦντες*), die Lateiner den Barbaren zurechneten und daher nicht für fähig hielten, etwas Geistvolles zu produzieren.[72] Die griechische Sprache war natürlich seit der Antike wichtigstes Abgrenzungsmerkmal gegenüber den Barbaren, der Begriff *homoglossoi* diente zur Bestimmung von Zusammengehörigkeit, die lateinische Sprache galt als grob und wurde in den religiösen Debatten als ungeeignet abqualifiziert, theologische Feinheiten angemessen ausdrücken zu können. So schrieb Demetrios Tornikes Ende des 12. Jahrhunderts dem Papst, man sehe den *filioque*-Zusatz im lateinischen Glaubensbekenntnis nicht als Ausdruck einer Abweichung von den Väterschriften, sondern vielmehr als Folge der Armut der lateinischen Sprache an.[73] Die griechische Sprache der ältesten Kirchenväter galt jener der späteren lateinischen Väter als überlegen, weil Letztere – wie auch die römischen Philosophen – auf ihren griechischen Vorgängern basieren würden und deren Lehren nur unvollkommen in lateinischer Sprache hätten ausdrücken können.[74] Eine Beschäftigung mit dieser Sprache galt bestenfalls als sinnlos, schlimmstenfalls konnte sie als Zeichen häretischer Gesinnung ausgelegt werden.[75] Dass sich Kydones aktiv für die Sprache der Lateiner, gar ihre Literatur interessierte und anfing, lateinische Werke zu übersetzen, war vor diesem Hintergrund skandalös und wurde als Herabsetzung der eigenen Kultur geschmäht.[76] Kydones berichtet:

> Die Werke der Lateiner den unsrigen entgegenzusetzen, so hieß es, und die jungen Leute und wer sonst sein Wissen bereichern will, auf sie hinzuweisen, ja darüber hinaus in langen Gesprächen das Neue auch noch eigens anpreisen, das deutet auf einen, der durchaus das Alte als faul in

---

70 Démétrius Cydonès, Correspondance, hrsg. v. Raymond-J. Loenertz, 2 Bde. (Studie e Testi 186, 208), Vatikanstadt 1956, 1960. Dt. Übers. (mit z. T. abweichender chronologischer Anordnung) Tinnefeld (Anm. 63).

71 Demetrios Kydones, Apologia pro vita sua, in: Giovanni Mercati, Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV, Vatikanstadt 1931, S. 359–403. Dt. Übers.: Hans-Georg Beck, Die „Apologia pro vita sua" des Demetrios Kydones, in: Ostkirchliche Studien 1 (1952), S. 208–225, 264–282.

72 Apologia (Anm. 71), S. 365f.

73 Georges et Dèmètrios Tornikès, Lettres et discourses, hrsg. v. Jean Darrouzès (Le Monde byzantin), Paris 1970, ep. 33, S. 339.

74 Diese Einschätzung wird auch von Kydones (Anm. 71), S. 382 kritisiert.

75 Vgl. Cydonès, ep. 116 Loenertz / 102 Tinnefeld (Anm. 70) und ep. 358/322.

76 Dies war so, auch wenn seine Beschäftigung mit der lateinischen Sprache zunächst ‚nur' praktischen Erwägungen folgte, da er als *mesazōn* nun einmal mit Lateinern zu tun hatte und sich nicht auf seine Übersetzer verlassen wollte. Vgl. Ryder (Anm. 63), S. 13–15.

> Verruf bringen will. Und von da an ist es nur noch ein Schritt zu erklären, das Heimische sei schal und verächtlich und man müsse sich ans Fremde halten.[77]

Seine Verteidigung lateinischer Kirchenväter – besonders des Augustinus – wurde ebenfalls abgebügelt: „Als Klagegrund genügte, dass diese Männer aus den Lateinern hervorgegangen waren, dass sie dieselbe Sprache redeten wie diese und ihre Werke in derselben Sprache abgefasst hatten. Wer diese Sprache spricht, ist eben vogelfrei!“[78]

Hier dient Sprache als Kennzeichen der Abstammung und Zugehörigkeit zu einer bestimmten Heimat; und wer, wie Kydones, eine fremde Sprache nutzte und ihren Nutzen anpries, der lief Gefahr, als Abweichler hingestellt zu werden, der das heimatliche (*patrios*) rhomäische Erbe gering schätzte. Allgemein kommt dem Bezug auf die Heimat (*patris*) in seiner Apologie einige Bedeutung zu. Für die Byzantiner wurde die gemeinsame Zugehörigkeit zu einer *patris* durch Übereinstimmung in Religion, Sprache und Habitus definiert. So konnte das lateinische Kaiserreich in den Augen der Byzantiner niemals legitimen Anspruch auf Konstantinopel und andere byzantinische Gebiete erheben: Da sie weder von dort stammten noch Sprache und Gewohnheiten der ansässigen Bevölkerung teilten, wurde Konstantinopel für die Lateiner, mit den Worten von Gregoras, nur eine unechte ‚Pseudo‘-Heimat (*νόθον πατρίδα*), die sie folgerichtig 1261 wieder verlassen mussten.[79] Kydones, der sich allzu sehr mit Lateinischem beschäftigte, wurde als Verräter der eigenen byzantinischen Tradition gebrandmarkt, welche die *patris* ausmachten:

> Aber mein Vaterland ist stolz und erträgt es nicht, wenn einer seiner Bürger seinen Ansichten zu widersprechen wagt. Es verlangt nicht nur, dass man die Waffen für es einsetzt, sondern auch Wahrheit und Seelenheil. Und da ich sein Bürger bin, will es mich zwingen, gleicher Meinung zu sein wie es, ohne dass es imstande wäre, zuerst einmal die Richtigkeit dieser Anschauungen zu beweisen.[80]

---

77 Apologia (Anm. 71), S. 365: *τὸ γὰρ τὰ Λατίνων, ἔλεγον, ἀντιπαρεξάγειν τοῖς ἡμετέροις κἀπὶ ταῦτα προτρέπεσθαι τούς τε νέους καὶ τοὺς ἄλλως ἐπιστήμης ὀρεγομένους, καὶ οὐ τοῦτο μόνον ἀλλὰ καὶ διαλέξεσι μακραῖς αἴρειν τὰ νέα, πάντως ἀργίαν καταψηφιζομένου τῶν πρεσβυτέρων ἐστὶ καὶ μόνον οὐ κηρύττοντος ὡς τῶν μὲν πατρίων ὡς ἑώλων ὑπεροπτέον, τῶν δ’ ὑπερορίων ἑκτέον*. Übers. Beck (Anm. 71), S. 213.

78 Apologia (Anm. 71), S. 368: *ἤρκει δὲ πρὸς κατηγορίαν τὸ Λατίνων ὡρμῆσθαι τοὺς ἄνδρας καὶ φωνὴν ὁμοίαν ἐκείνοις προίεσθαι καὶ τοὺς λόγους αὐτοῖς κατ’ ἐκείνην γεγράφθαι, καὶ δεῖν τὸν ταύτῃ φθεγγόμενον πάντων ἄκυρον εἶναι*. Übers. Beck (Anm. 71), S. 216.

79 Nikephoros Gregoras, Byzantina historia (Anm. 22), S. 86. Man vergleiche den Ausdruck „Pseudosprache“, den Gregorios Kyprios zur Bezeichnung des Lateinischen gebraucht (Anm. 34).

80 Apologia (Anm. 71), S. 400: *Ἀλλ’ ὑπερήφανον ἡ πατρὶς καὶ οὐκ ἀνέχον εἴ τις τῶν πολιτῶν τοῖς αὐτῇ δοκοῦσιν ἀντιλέγειν τολμᾷ· ἀλλ’ ὥσπερ τὰ ὅπλα, οὕτω δὴ τίθεσθαι καὶ τὴν ἀλήθειαν καὶ τὰς ψυχὰς ὑπὲρ αὐτῆς ἀξιοῖ, κἀμὲ πολίτην ὄντα βιάζεται συνηγορεῖν οἷς αὕτη ψηφίζεται, οὔθ’ ὡς ἀληθῆ ταῦτ’ εἴη δυναμένη πρότερον πείθειν*. Übers. Beck (Anm. 71), S. 279f. Vgl. Apologia (Anm. 71), S. 385: Seine Gegner fordern seine Bestrafung durch den rhomäischen Staat (*ἐμὲ δὲ καὶ δίκας ὀφείλειν τῷ κοινῷ Ῥωμαίων*), da er die gemeinsamen Werte missachte.

Dabei nahm Kydones natürlich für sich in Anspruch, seiner *patris* mit vollem Einsatz zu dienen:

> Hätte die Polemik gegen die Lateiner irgendeinen anderen Punkt, in dem sich die Staaten den Rang ablaufen wollen, zum Gegenstand, dann wüsste jeder: Ich für meine Person würde mich bereitwilliger als irgendwer für mein Vaterland schlagen, ja ich nähme es dann mit dem Recht nicht sehr genau und würde die Gegner, und wären sie auch annähernd im Recht, zu Boden schlagen, erdrosseln und vernichten. [...] Diejenigen aber [...], die verlangen, dass man nur auf das Vaterland höre [...], diese zanken und sind verärgert, weil ich nicht mit ihnen gegen die Lateiner zu Felde ziehe und nicht in ihrer Gemeinschaft mit Schmähungen über Italien herfalle, als genüge es zum Beweis ihres Glaubens, schlecht von diesen Leuten zu reden.[81]

Die antilateinische Haltung wurde von den Kritikern des Kydones also als konstitutives Element der Zugehörigkeit zur byzantinischen *patris* eingefordert. Wer sich wie Kydones dieser Haltung verweigerte, drohte seine Zugehörigkeit zur *patris* zu verspielen und ‚zum Anderen gemacht' zu werden: „Sie hüteten sich vor meiner Gesellschaft mehr als vor den Lateinern und rieten auch anderen zu einem solchen Verhalten."[82]

In einem Brief bat er Andronikos Oinaiotes, doch bitte nicht aus Angst vor dem Kontakt mit dem Lateinerfreund Kydones die Korrespondenz mit ihm aufzugeben.[83] Auch hier können wir also wieder beobachten, dass der Vorwurf der ‚Frankophilie' zum Versuch der Spaltung einer entgegengesetzten Partei und zur Kontrolle des Diskurses genutzt werden konnte. Es sei daran erinnert, dass in den innerbyzantinischen Auseinandersetzungen jener Zeit die Frage nach der Haltung zu lateinischer Theologie und Philosophie eng mit dem Hesychastenstreit verknüpft war. Der Vorwurf der ‚Frankophilie' wurde vor allem aus palamitischen Kreisen gegen die Antipalamiten erhoben, zu deren exponiertesten Vertretern die beiden Kydones-Brüder gehörten.

Ich komme hier zum Schluss, auch wenn der Streit über den Umgang mit ‚Frankophilie' bis zum Ende des Reichs fortdauerte: In einer satirischen Schrift wurden selbst aus dem Hades Warnungen vor einem lateinerfreundlichen Beamten an Kaiser

81 Apologia (Anm. 71), S. 401: *ἐγὼ δ' εἰ μὲν περὶ ἄλλων, ὧν πόλεσι πόλεις ἀμφισβητοῦσιν, πρὸς Ἰταλοὺς ἦν ὁ λόγος ἡμῖν, πᾶς ἂν τότε εἶδὲ με παντὸς προθυμότερον ἀμύνοντα τῇ πατρίδι, καὶ οὐκ ἂν τότε λίαν ἀκριβολογούμενον περὶ τῶν δικαίων, ἀλλ' ἔστιν ὅπῃ καὶ διακαιότερα λέγοντας ἐκείνους οὐκ ἂν ὀκνοῦντα παίειν καὶ ἄγχειν καὶ καταβάλλειν.* [...] *οἱ δὲ* [...] *μόνον ἀκοῦσαι τῆς πατρίδος ἐπιθυμοῦντες* [...] *ἀγανακτοῦσι καὶ ἄχθονται ὅτι μὴ συνεπιστρατεύω τούτοις κατὰ Λατίνων μηδὲ μετ' αὐτῶν ταῖς λοιδορίας ἄγω καὶ φέρω τῆν Ἰταλίαν, ὥσπερ ἀρκοῦν πρὸς τὸν τῆς δόξῆς ἔλεγχον τὸ κακῶς τοὺς ἄνδρας εἰπεῖν*. Übers. BECK (Anm. 71), S. 280.

82 Apologia (Anm. 71), S. 390: *οἱ δὲ ἄνδρες οὐδὲ προσβλέπειν ἠξίουν, τῶν δὲ Λατίνων πλέον τὴν ἐμὴν συνουσίαν αὐτοί τε ἐφυλάττοντο καὶ τοὺς ἄλλους παρῄνουν*. Übers. BECK (Anm. 71), S. 272. In ep. 131 LOENERTZ / 103 TINNEFELD (Anm. 70) berichtet Kydones von auf ihn als Lateinerfreund gehaltenen Schmähreden.

83 Ep. 36 LOENERTZ / 72 TINNEFELD (Anm. 70). Vgl. Apologia (Anm. 71), S. 392f., wo Ähnliches berichtet wird.

Manuel II. gerichtet.[84] Auf dem Unionskonzil von Ferrara-Florenz 1438/1439 wurde Johannes VIII. Palaiologos (1425–1448) von Unionsgegnern davor gewarnt, so zu handeln wie der lateinisch gesinnte Michael VIII.,[85] womit sich der Kreis gewissermaßen schließt.

Byzantinisch-lateinische Verflechtungen

Passt das Besprochene denn nun zum Thema Verflechtungen? Oder ist die dem Vorwurf der ‚Frankophilie' zugrundeliegende (tatsächliche, angenommene oder konstruierte) Übernahme lateinischer Vorstellungen oder kultureller Praktiken nicht eher als reiner Transferprozess zu definieren?[86] Oberflächlich scheint es so, doch steckt

84 Peregrinatio Mazaris ad inferos 153f. (Mazaris' Journey to Hades, or Interviews with Dead Men about Certain Officials of the Imperial Court, hrsg. v. John N. Barry, New York 1975, S. 48). Der hier diffamierte Misael Muskaranos wurde von Dennis als Demetrios Skaranos (gest. 1426) identifiziert, ein Korrespondent des Demetrios Kydones und Verwandter von dessen Schüler Manuel Chrysoloras, ebenfalls ein Konvertit, vgl. The Letters of Manuel II Palaeologus, hrsg. v. George T. Dennis (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 8, Series Washingtonensis / Dumbarton Oaks Texts 4), Washington D. C. 1977, S. lviii–lxi. Der gegenüber Muskaranos / Skaranos erhobene Vorwurf der Lateinernähe ist nur einer von vielen. Unter anderem wird er bezichtigt, nicht richtig zu sprechen, d. h. die griechische Sprache nicht zu beherrschen. Die Invektive gipfelt im Vorwurf der Illoyalität, des Verrats an dem genuesischen Podestà von Galata, der schlimme Folgen für Konstantinopel haben werde.

85 Les Mémoires du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438–1439), hrsg. v. Vitalien Laurent (Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores B 9), Rom 1971, 8, 41, S. 428: *Τότε* [...] *ὁ Μονεμβασίας* [...] *εἶπε Παρακαλῶ, δέσποτά μου ἅγιε, πρόσεχε ἵνα μὴ ποιήσῃς καὶ νῦν ὥσπερ ἐποίησεν ὁ βασιλεὺς κῦρ Μιχαὴλ ὁ λατινόφρων. Ὁ δὲ βασιλεὺς οὐκ ἀπεκρίθη*. Übers. Laurent: „C'est alors que l'évêque de Monembasie [...] déclara: ‚Je t'en prie, mon saint empereur, prends garde de ne pas faire maintenat ce que fit le basileus Michael le latinophrone.' Le empereur ne répondit pas." – Vgl. Syropulos 13, 9, S. 556. Die Anhänger der Union werden allgemein in den Texten von Markos Eugenikos und Georgios (später Patriarch Gennadios II.) Scholarios mehrmals als *latinophrōn* gekennzeichnet. Markus Eugenikos, Capita syllogistica adversus Latinos de spiritus sancti ex patre processione 21 (Marci Eugenici Metropolitae Ephesi opera anti-unionistica, hrsg. v. Louis Petit [Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores A 10/2], Rom 1977, S. 82); ep. 5, 1–3, (ebd., S. 172–174); or. 3 (hrsg. v. Spyridon P. Lampros, Palaiogeia kai Peloponnēsiaka, Bd. 1, Athen 1912/1923, S. 21–23). Georgios Scholarios, Tractatus contra fautores Acindyni ad Joannem Basilicum de verbis Theodori Grapti interrogantem, Oeuvres complètes (Anm. 21), Bd. 3, S. 226; Adnotatio in subscriptores decreti unionis Florentini, (ebd., S. 194f.); Tractatus epistolicus ad Demetrium Palaeologum contra unionem 3, 6 (ebd., S. 174–178); Contra tractatum Bessarionis (ebd., S. 116). Georgios hatte sich auf dem Konzil noch für die Union ausgesprochen, erst nach der Rückkehr nach Konstantinopel wurde er zum Unionsgegner, schätzte aber weiterhin lateinische Wissenschaft und Kultur. Daher wurde auch er selbst der ‚Frankophilie' verdächtigt, vgl. Kapriev (Anm. 8), S. 30.

86 Vgl. zur Unterscheidung Michel Werner u. Bénédicte Zimmermann, Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *Histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen, in: Geschichte und Gesellschaft 28 (2002), S. 607–636.

zumindest teilweise mehr dahinter: Demetrios Kydones verteidigte die geistigen Vorstellungen und philosophischen Techniken der Lateiner nicht nur, er machte sich ausgiebig Gedanken darüber, wie Byzantiner und Lateiner wieder eine gemeinsame Basis finden konnten. Seine Lösung ist denkbar einfach: Auch die Lateiner sind Römer (Rhomäer) und teilen mit ihren östlichen Pendants dieselbe Heimat (*patris*), das alte Rom.[87] Kulturelle und religiöse Vorstellungen beider gingen also auf ein gemeinsames Erbe zurück. Zu Ende gedacht ermöglichte diese Konzeption prinzipiell die wechselseitige Akzeptanz und Übernahme jeweiliger religiöser und kultureller Vorstellungen und Ausdrucksformen, adaptiert und angepasst entsprechend gewachsener Mentalitäten und eines historisch bedingten zivilisatorischen Umfeldes beider Seiten, was dann als Verflechtung bezeichnet werden könnte.

Markos Eugenikos bezeichnet die Befürworter der Kirchenunion, die Verteidiger lateinischer Sitten und Dogmen (*τῶν λατινικῶν ἐθῶν καὶ δογμάτων*) despektierlich als *graikolatinoi* (*γραικολατῖνοι*).[88] Theodoros I. Palaiologos von Montferrat, weder im Osten noch im Westen heimisch, doch in beidem beheimatet – ist nicht auch er mit beiden Sphären verflochten? Ist die spezielle, da nicht auf Erbbasis vergebene byzantinische Form der Apanage in der Endzeit des Reichs nicht auch eine rekontextualisierte Übernahme westlicher Praxis?

Vielleicht war es gerade der komplexe, da ambige Charakter einer Verflechtung, die in ideologischen Grundsatzdebatten verdächtig war, weil er die Kohärenz des genuin byzantinischen Werte- und Praxiskanons zu unterwandern schien. Mit einer stufenlosen Übernahme konnte man eher fertig werden, da diese problemlos zu identifizieren und entsprechend leicht als fremd zu exkludieren war. Inmitten der tief verankerten Vorstellung einer dichotomen Ordnung von ‚uns' und ‚den Anderen' konnten nach heutigem Verständnis ambige Tendenzen von den meisten mittelalterlichen Diskursteilnehmern auch kaum als solche erkannt oder benannt werden, sondern wurden mittels der Einordnung „entweder-oder" bewertet (wovon sich Kydones abhob[89]). Ob bewusst oder unbewusst, durch den Vorwurf der ‚Frankophilie' bzw. der Lateinergesinnung wurde Ambiguität aufgelöst, indem man den Akteur (entsprechend der von ihm übernommenen Vorstellung oder ausgeübten Praxis) eindeutig den ‚Anderen' zuordnete, somit ‚zum Lateiner machte' und seine byzantinische Identität in Abrede stellte. Somit handelte es sich auch um ein diskursives Instrument zur Entflechtung, das die Homogenität und Exklusivität der byzantinischen Kultur und orthodoxen Religion bewahren sollte.

---

87 Judith R. Ryder, 'Catholics' in the Byzantine Political Elite. The Case of Demetrios Kydones, in: Lambert u. Nicholson (Anm. 3), S. 159–174, bes. S. 167, 172. Zusammenfassend Ryder (Anm. 63), S. 71f.

88 Epistula encyclica contra Graeco–Latinos et decretum synodi Florentinae 1 (Opera anti-unionistica [Anm. 85], S. 142).

89 Vgl. Ryder (Anm. 87), S. 170.

Kristin Skottki (Rostock)

Kolonialismus *avant la lettre*? Zur umstrittenen Bedeutung der lateinischen Kreuzfahrerherrschaften in der Levante

Abstract: This article deals with the scholarly approach conceptualizing historical realities in the crusader states under the term 'colonialism'. On the one hand, some aspects of the medieval source material suggest that this term might be useful: the chroniclers Robert of Reims and Fulcher of Chartres, for example, portray the Frankish settlement of Outremer as an integral part of the crusade itself. On the other hand, ruling territories not previously considered to be one's own is a key element of modern colonialism; however, in the Middle Ages Latin Christians viewed the Levant as their legitimate heritage and property. Although the social reality of everyday life in the crusader states seems to have been quite diverse, current research suggests that the Franks of Outremer developed no specific crusading ideology and, therefore, nothing like a specific 'colonial mentality' while ruling over the native population. The issue becomes especially complex with regard to the scholarly discourse that has developed during the last 150 years, because labelling medieval crusader states as an early colonial project has a long and controversial history. This article tries to stimulate further discussion about the relationship between early crusade studies and the imperial colonial projects of the 19th and early 20th centuries in order to better understand current scholarly debate and the popular, but perhaps misleading, uses of 'crusader colonialism'. It also suggests that considering all crusading 'arenas' together is required to fully understand the historical connection of crusade and settlement.

Kreuzzüge überall?

Dieser Beitrag beschäftigt sich weniger mit konkreten historischen Verflechtungsprozessen, als vielmehr mit einer speziellen Form eines akademischen Verflechtungsdiskurses. Im Mittelpunkt der Betrachtung stehen die Kreuzfahrerherrschaften in der Levante, die im Zuge des sogenannten Ersten Kreuzzugs ab 1098 entstanden und sich maximal bis zum Ende des 13. Jahrhunderts hielten. Die Bedeutung dieser politischen Gebilde, v. a. im Hinblick auf die Frage, in welchem Zusammenhang sie mit einer vermeintlich genuinen Kreuzzugsidee standen, ist bis heute nicht abschließend geklärt. Besonders umstritten in der Kreuzzugsforschung ist dabei die Charakterisierung der Gründung dieser Herrschaften als eine Form von Kolonialismus oder als mittelalterlicher Proto-Kolonialismus. Ich möchte daher einige der Argumente pro und contra vorstellen und schließlich aufzeigen, unter welchen Bedingungen wissenschaftliches

Wissen über die Verflechtungsprozesse in der Levante des 12. und 13. Jahrhunderts generiert wird.

Um nicht den Eindruck zu erwecken, dass es sich dabei um eine trockene und abstrakte Diskussion handelt, möchte ich mit zwei provokanten Zitaten beginnen, die für den Verlauf der Darstellung immer wieder von Bedeutung sein werden. Um des Effektes willen werden die bibliographischen Angaben erst weiter unten nachgeliefert.

> Zitat 1:
> Do not be held back by any possessions or concern for your family. For this land you inhabit, hemmed in on all sides by the sea and surrounded by mountain peaks, cannot support your sheer numbers: it is not overflowing with abundant riches and indeed provides scarcely enough food even for those who grow it. That is why you fight and tear at each other, are constantly at war and wound and kill each other. So let all your feuds between you cease, quarrels fall silent, battles end and the conflicts of all disagreement fall to rest. Set out on the road to the Holy Sepulchre, deliver that land from a wicked race and take it yourselves – the land which was given by God to the sons of Israel, as Scripture says 'a land flowing with milk and honey'.

> Zitat 2:
> The Arabian Peninsula has never – since Allah made it flat, created its desert, and encircled it with seas – been stormed by any forces like the crusader armies spreading in it like locusts, eating its riches and wiping out its plantations. All this is happening at a time in which nations are attacking Muslims like people fighting over a plate of food. In the light of the grave situation and the lack of support, we and you are obliged to discuss current events, and we should all agree on how to settle the matter.

Das erste Zitat entstammt offensichtlich aus Kreisen, die die Kreuzzugsidee promulgierten. Hier wird ein Bild des Abendlandes präsentiert, das von prekären Verhältnissen geprägt ist: Der Mangel an Raum und Nahrung bringe die Menschen dazu, sich gegenseitig zu bekämpfen und zu schaden. Um diesen Bedrängnissen zu entfliehen, sollen sich die Angesprochenen auf den Weg zum Heiligen Grab in Jerusalem begeben, das Heilige Land diesem „frevelhaften Geschlecht" (*gens nefaria*), dem zuvor allerlei Gräueltaten vorgeworfen wurden, entreißen und sich das Land selbst untertan machen. Legitimiert wird dieses Unterfangen durch den Hinweis auf die alttestamentliche Verheißung der Landnahmeerzählungen. Die Söhne Israels sind nun die hier Angesprochenen – ihnen stehe dieses Land, in dem Milch und Honig fließen, rechtmäßig zu, da Gott es ihnen schon in grauer Vorzeit zugesagt habe.

Das zweite Zitat scheint die Gegenseite zu repräsentieren und klingt wie eine Erfüllung dessen, was im ersten Zitat als Zukunftsvision dargestellt wurde. Die Kreuzfahrer werden als hungrige Heuschrecken bezeichnet, die sich die ganze Arabische Halbinsel untertan gemacht haben und nun scheinbar wirklich Milch und Honig des Landes verzehren, sodass für die Einheimischen nichts mehr übrig bleibt. Daher sei es nun an den Muslimen, sich gegen diese geradezu biblische Plage zu erwehren.

Beide Zitate scheinen unmittelbar aufeinander bezogen, doch liegt zwischen ihnen ein geschichtlicher Abstand von nicht weniger als 890 Jahren.

Das erste Zitat ist der Rede Papst Urbans II. auf dem Konzil von Clermont im Jahre 1095 entnommen, wie sie in der Kreuzzugsgeschichte von Robert von Reims beziehungsweise Robert dem Mönch (*Robertus Monachus*) überliefert ist.[1] Robert von Reims verfasste seine Kreuzzugsgeschichte wahrscheinlich 1106 oder 1107, nahm offenbar nicht selbst am Kreuzzug teil, soll dafür aber auf dem Konzil von Clermont zugegen gewesen sein.[2] Roberts ‚Historia Iherosolimitana' war bis in die Frühe Neuzeit eine der populärsten Darstellungen des Ersten Kreuzzugs. Bis heute existieren über 80 Handschriften, und schon früh wurde sie in verschiedene Volkssprachen übertragen. Besonders im deutschsprachigen Raum war sie äußerst verbreitet.[3] In der Kreuzzugsforschung gilt sie inzwischen wieder als *die* lateinische Standarderzählung zum Ersten Kreuzzug im Mittelalter.[4]

Das zweite Zitat entstammt dagegen einem ganz anderen Kontext. Es ist einer *fatwa* entnommen, die die sogenannte „World Islamic Front for Jihad Against Jews and Crusaders", zu der unter anderem Osama bin Laden und Ayman al-Zawahiri gehörten, 1998 in einer arabischsprachigen Zeitung in London lancierte.[5] In dieser *fatwa* wird zum Jihad aufgerufen, und natürlich sind mit den „Kreuzzugsarmeen" nicht die Kreuzfahrer des Mittelalters gemeint, sondern die USA und ihr Verbündeter Israel, die

---

1 Zitiert nach Robertus Monachus, Robert the Monk's History of the First Crusade. Historia Iherosolimitana, hrsg. v. Carol Sweetenham (Crusade Texts in Translation 11), Aldershot 2006, S. 80f. Vgl. das Original Robertus Monachus I, 1: *Non vos protrahat ulla possessio, nulla rei familiaris sollicitudo, quoniam terra hec quam inhabitatis, clausura maris undique et iugis montium circumdata, numerositate vestra coangustatur, nec copia divitiarum exuberat, et vix sola alimenta suis cultoribus amministrat. Inde est quod vos in invicem mordetis et contenditis, bella movetis et plerumque mutuis vulneribus occiditis. Cessent igitur inter vos odia, conticescant iurgia, bella quiescant et totius controversie dissensiones sopiantur. Viam sancti Sepulchri incipite, terram illam nefarie genti auferte, eamque vobis subicite. Terra illa filiis Israel a Deo in possessionem data fuit, sicut Scriptura dicit que lacte et melle fluit*. Vgl. die Edition: Robertus Monachus, The Historia Iherosolimitana of Robert the Monk, hrsg. v. Damien Kempf u. Marcus Bull, Woodbridge 2013, S. 6.

2 Vgl. Kempf u. Bull (Anm. 1), S. xvii–xli.

3 Ebd., S. ix–xiii.

4 So etwa Susan B. Edgington, The First Crusade. Reviewing the Evidence, in: Jonathan Phillips (Hg.), The First Crusade. Origins and Impact, Manchester 1997, S. 55–77, hier S. 59f.: „He [Robert von Reims – Anm. K. S.] was evidently telling the story as people wanted to hear it, and his version quickly became established as the standard narrative of events – and the accepted interpretation, too."

5 World Islamic Front (23. Februar 1998), Jihad Against Jews and Crusaders. World Islamic Front Statement (fatwa), in: FAS. Federation of American Scientists, verfügbar unter: http://www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm [letzter Zugriff: 22.01.2014]. Für den Erstabdruck vgl. World Islamic Front for Jihad Against Jews and Crusaders (23. Februar 1998), Initial 'Fatwa' Statement. Nass Bayan al-Jabhah al-Islamiyah al-Alamiyah li-Jihad al-Yahud wa-al-Salibiyin, in: al-Quds al-Arabi (London, U. K.), S. 3, verfügbar unter: http://www.library.cornell.edu/colldev/mideast/fatw2.htm [letzter Zugriff: 22.01.2014].

das Land mit den heiligen Stätten des Islam okkupierten und ausbeuten würden, also einen Krieg führten, der unmittelbar auf die Zerstörung der islamischen *umma* ziele.[6]

Ich habe diese beiden Zitate ausgewählt, weil sie sehr deutlich veranschaulichen, vor welche Probleme sich die gegenwärtige Kreuzzugsforschung gestellt sieht. Zum einen sind es die mittelalterlichen Quellen selbst, die uns allerlei Bilder vermitteln, die es zu verstehen und zu kontextualisieren gilt, ohne sie rundweg abzulehnen oder gar positiv zu vereinnahmen. Zum anderen sind es gegenwärtige Instrumentalisierungen und Imaginationen der Kreuzzüge, auf die die Forschung mehr oder weniger bewusst reagiert und reagieren muss, erwartet man doch von der historisch-wissenschaftlichen Erforschung der Kreuzzüge auch Antworten darauf, wie und v. a. warum sich die christlich-muslimischen Beziehungen in der Gegenwart so schwierig gestalten.

Beide Texte verbindet aber noch mehr. Sie sind nicht einfach nur irgendwelche Texte, sondern sie verweisen auf eine Realität von Gewaltgeschichte und bedingen sie sogar mit. Zweifellos motivierten die Erzählungen und Geschichtsdarstellungen zum Ersten Kreuzzug spätere Kreuzfahrer, an Expeditionen in die Levante teilzunehmen und gegen die vermeintlichen Glaubensfeinde zu kämpfen, so wie sich wohl auch mancher Jihadist durch die *fatwa* von der „World Islamic Front“ dazu berufen fühlte, seiner vermeintlich individuellen Pflicht zum Jihad durch einen Selbstmordanschlag nachzukommen. Dieser Punkt sollte nicht unterschätzt werden. Denn auch wenn die Bilder, die solche Texte produzieren, gar nicht der Realität entsprechen, die sie zu beschreiben vorgeben, so erschaffen sie doch selbst eine Realität, da sie als vertrauenswürdige Quellen von ihren Rezipienten ernst genommen werden und somit handlungsleitend und -motivierend wirken können. Ihre Kraft und Bedeutung ziehen diese Texte also daraus, dass Menschen ihr Handeln nach ihnen ausrichten, wodurch sie selbst zu einem Teil der historischen Realität werden. Auf diesen Punkt wird noch zurückzukommen sein.

Die anfängliche Zusammenstellung dieser Zitate war also nicht nur als rhetorischer Trick gedacht; nicht nur sind die Parallelen zwischen beiden Texten frappierend, v. a. evoziert das zweite Zitat ganz absichtlich eine historische Kontinuität, was allein die Verwendung der Bezeichnung ‚Kreuzfahrer‘ zum Ausdruck bringt. Natürlich ist man als Historiker sofort geneigt, diese vermeintliche Kontinuität als ahistorische Konstruktion zurückzuweisen und allein schon auf die banale Tatsache hinzuweisen, dass die USA zur Zeit der mittelalterlichen Kreuzzüge noch gar nicht existierten und Juden, für die Israel stellvertretend stehen soll, sogar zu Opfern der Kreuzfahrer wurden.

So selbstverständlich uns die historische Diskontinuität zwischen mittelalterlichen Kreuzzügen und modernen Konflikten erscheint, müssen doch Begriffe wie

---

6 Vgl. dazu auch Osama Bin Laden, Messages to the World. The Statements of Osama Bin Laden, hrsg. v. Bruce Lawrence u. James Howarth, London 2005.

‚Kreuzfahrer' und ‚Kreuzzüge' offensichtlich auch eine metaphorische Qualität haben, die es ermöglicht, sie aus ihrer reinen Geschichtlichkeit herauszulösen, sie portabel und übertragbar zu machen – zumindest außerhalb des wissenschaftlichen Diskurses. Gleiches gilt auch für den Begriff ‚Kolonialismus', denn auch dieser Begriff wird gern von Jihadisten verwendet, sodass etwa Osama bin Laden in einem Interview mit ABC News im Jahre 1999 die USA und Israel mehrmals als „Kreuzfahrer-Kolonialisten" („crusader-colonialists") bezeichnete.[7] In dem von diesen Gruppen vertretenen Geschichtsbild stehen die mittelalterlichen Kreuzzüge und Kreuzfahrerherrschaften für den Beginn einer langen Geschichte von Ausbeutung, Unterdrückung und Beherrschung des Orients beziehungsweise der islamischen Welt durch den Westen, die sich im modernen Kolonialismus und Imperialismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts fortsetzte, und in den gegenwärtigen militärischen Konflikten im Nahen Osten einen neuen Höhepunkt erreicht habe. Die Begriffe ‚Kreuzfahrer' und ‚Kolonialismus' werden demnach nicht einfach nur als Metaphern benutzt, sondern sollen tatsächlich auf eine historische Kontinuität verweisen.

Auch wenn es für Mediävisten wenig sinnvoll erscheint, sich mit den kruden Geschichtsbildern von gegenwärtigen selbsternannten Glaubenskämpfern zu beschäftigen, bleibt das Problem bestehen, dass dieses Geschichtsbild (wenn vielleicht auch ohne die aktuellen Konflikte) auch in der wissenschaftlichen Erforschung der christlich-muslimischen Beziehungen seinen Platz hat. In einer verkürzten und einseitigen Lesart könnte man beispielsweise Edward Saids Orientalismus-Kritik und einigen anderen postkolonial geprägten Entwürfen vorwerfen, dass sie dieses Geschichtsbild ebenfalls vertreten und verbreiten.[8] Wer demnach die Kreuzfahrerherrschaften als Ausdruck von Kolonialismus beschreibt, scheint damit sogleich einem Mythos von der ewigen Unterdrückung und Ausbeutung des Orients durch den Westen das Wort zu reden. Entsprechend meinte beispielsweise die Kreuzzugshistorikerin Jessalyn Bird, hier einen Mythos der ‚political correctness' entlarven zu können:

> Historians from the Near East and non-European countries have often seen the Crusades as the first emergence of a cyclical European colonialism that would lead to Columbus, the British Empire, and the partitioning of the Globe following World War Two. Adherents of this 'colonialist' theory characterize the Crusades in the Baltic as a nascent 'Drang nach Osten', the Reconquista in Spain, and the crusade against the Albigensians in the Midi as wars of expansion window-dressed with religion.[9]

7 Vgl. z. B.: o. A. (2. Januar 1999), World's Most Wanted Terrorist. An Interview with Osama Bin Laden, in: ABC News Online, verfügbar unter: http://cryptome.org/jya/bin-laden-abc.htm [Stand: 22. Januar 2014]: „Somalia was occupied for crusader-colonialist purposes."

8 Vgl. als ein Negativbeispiel für eine solch verkürzte Lesart etwa Siegfried Kohlhammer, Populistisch, antiwissenschaftlich, erfolgreich. Edward Saids ‚Orientalismus', in: Merkur 56 (2002), S. 289–299.

9 Jessalynn Bird, The Crusades. Eschatological Lemmings, Younger Sons, Papal Hegemony, and Colonialism, in: Stephen J. Harris u. Bryon Lee Grigsby (Hgg.), Misconceptions about the Middle Ages (Routledge Studies in Medieval Religion and Culture 7), New York 2008, S. 85–89, hier S. 85.

Für Jessalyn Bird ist die Rede vom Kreuzfahrer-Kolonialismus allein deshalb diskreditiert, weil es sich dabei ihrer Meinung nach um eine Art Rache der ‚Subalternen' handele, die durch den Akt des postkolonialen *writing back* alle Formen der mittelalterlichen Kreuzzüge in eine Linie mit sonstigen Erscheinungen westlicher aggressiver Expansionspolitik setzten, bei denen es letztlich um Macht und Gewinn gegangen sei, aber ganz sicher nicht um echte religiöse Motive. In ihrer Kritik kommen mehrere Punkte zusammen, die im Folgenden einzeln analysiert werden sollen.

Ein umstrittenes Konzept

An erster Stelle kann gegen Birds Einschätzung vorgebracht werden, dass sie es sich mit der ‚Orientalisierung' der kolonialistischen Theorie etwas zu einfach gemacht hat. Natürlich findet man Geschichtsbilder, wie Bird sie kritisiert, vornehmlich in solchen Kreisen, die der Expansionsgeschichte des Westens kritisch, wenn nicht gar aggressiv gegenüberstehen, aber eben nicht nur. Die Interpretation der Kreuzzüge als eine Form des Kolonialismus ist auch bei europäischen Wissenschaftlern zu finden, besonders bei postkolonial geprägten Autoren, aber keineswegs nur bei diesen. So bezeichnete etwa der Politikwissenschaftler Ingolf Ahlers die Kreuzzüge als feudale Kolonialexpansion;[10] der österreichische Wirtschafts- und Sozialhistoriker Michael Mitterauer sprach vom Protokolonialismus der italienischen Seehandelsstädte in der Levante;[11] der englische Mediävist Robert Bartlett ordnete die Kreuzzüge in sein Narrativ von der Erschaffung Europas durch Eroberung, Kolonisation und kulturellen Wandel seit dem Hochmittelalter ein.[12]

Bird und andere könnten nun einwenden, dass es sich bei den genannten Personen nicht um genuine Kreuzzugshistoriker handele, sie die Kreuzzüge also gar nicht aus der Sicht von wirklichen Experten beurteilen könnten. Doch auch ein Blick in das Fach selbst offenbart, dass die Idee vom Kreuzfahrer-Kolonialismus der Kreuzzugsforschung lange Zeit gar nicht so fremd war.

Im späten 19. Jahrhundert und frühen 20. Jahrhundert, in der ersten Blütezeit der historisch-kritischen Forschung allgemein und damit auch der Kreuzzugsforschung, und nicht ganz zufällig auch im Zeitalter des modernen Kolonialismus, haben v. a. französische und italienische Wissenschaftler ganz selbstverständlich von den fran-

---

10 Ingolf Ahlers, Die Kreuzzüge. Feudale Kolonialexpansion als kriegerische Pilgerschaft, in: Peter Feldbauer, Gottfried Liedl u. John Morrissey (Hgg.), Mediterraner Kolonialismus. Expansion und Kulturaustausch im Mittelalter (Expansion, Interaktion, Akkulturation 8), Essen 2005, S. 59–81.

11 Michael Mitterauer, Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, 4. Aufl., München 2004, S. 199–234 („Kreuzzüge und Protokolonialismus. Wurzeln des europäischen Expansionismus").

12 Robert Bartlett, The Making of Europe. Conquest, Colonization, and Cultural Change, 950–1350, London 1993.

zösischen und italienischen Kolonien in Outremer gesprochen und damit sowohl die Kreuzfahrerherrschaften selbst als auch die Niederlassungen der italienischen Seehandelsstädte in den lateinischen Gebieten der Levante gemeint.[13] Für manche französische Wissenschaftler stellten die Kreuzfahrerherrschaften gar den Ursprung und Anknüpfungspunkt für die zeitgenössischen kolonialen Aspirationen ihrer ‚Grande Nation' im Nahen Osten dar.[14] So war es beispielsweise ein Anliegen der einflussreichen Kreuzzugsgeschichte von René GROUSSET aus den Jahren 1934 bis 1936,[15] aus den Fehlern des ersten gescheiterten französischen Kolonialprojektes (d. h. der Kreuzzüge) zu lernen, was in der Gegenwart anders und besser gemacht werden müsse.[16] In den Jahrzehnten rund um 1900 erschienen auch andere engagierte Versuche nachzuweisen, welche positiven kulturellen und wirtschaftlichen Einflüsse die Kreuzzüge auf die europäische Gesellschaft hatten.[17]

Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts war demnach der Kreuzfahrer-Kolonialismus ein selbstverständliches und legitimes Interpretament; entsprechend könnte man Jessalyn BIRD auch hier entgegenhalten, dass dieses Konzept ursprünglich aus dem Herzen Europas und sogar aus der Mitte des Faches selbst kam. Bemerkenswerterweise bezieht sich aber kaum ein Kreuzzugshistoriker, der heute das Konzept des Kolonialismus ablehnt, auf diese frühen Forschungen und eindeutigen Instrumentalisierungen im eigenen Fach.[18] Der Hauptgrund für eine solch ablehnende Haltung hängt aber in gewisser Weise mit dieser triumphalistischen Kreuzzugsforschung zusammen, und bildet sozusagen seine Schattenseite – gemeint ist die materialistische Interpretation der Kreuzzüge.

Spätestens seit dem Zeitalter der Aufklärung fand sich in religions- und christentumskritischen Kreisen die Vorstellung, dass die Kreuzzüge insgesamt nur ein Zeichen geheuchelter Frömmigkeit gewesen seien, da sie tatsächlich nur der Eroberungs- und

---

13 Vgl. etwa Giles CONSTABLE, Joshua PRAWER u. a., The Crusading Kingdom of Jerusalem. The First European Colonial Society? A Symposium, in: Benjamin Z. KEDAR (Hg.), The Horns of Ḥaṭṭīn (Proceedings of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East 2), Jerusalem, London 1992, S. 341–366, hier S. 343 mit entsprechenden Literaturnachweisen.

14 Vgl. dazu umfassend und mit entsprechenden Literaturverweisen Christopher TYERMAN, The Debate on the Crusades (Issues in Historiography), Manchester 2011, S. 141–152.

15 René GROUSSET, Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem, 3 Bde., Paris 1934–1936.

16 Vgl. schon die Kritik von Hans Eberhard MAYER, America and the Crusades, in: Proceedings of the American Philosophical Society 125 (1981), S. 38–45, hier S. 41 und Anm. 18.

17 Vgl. dazu aber auch schon die beiden Essays, die 1808 den Preis des „Institut de France" zur Frage der positiven Einflüsse der Kreuzzüge auf die europäischen Völker gewannen: Arnold H. L. HEEREN, Essai sur l'influence des croisades, Paris 1808; Maxime de CHOISEUL-DAILLECOURT, De l'influence des croisades sur l'état des peuples de l'Europe, Paris 1809.

18 Vgl. aber schon die entsprechende Kritik an der Selbstvergessenheit der Kreuzzugsforschung im Hinblick auf ältere Erklärungsmodelle bei Benjamin Z. KEDAR, Crusade Historians and the Massacres of 1096, in: Jewish History 12 (1998), S. 11–31, v. a. S. 25–26. Eine Ausnahme bildet TYERMAN (Anm. 14), v. a. S. 164–178.

Abenteuerlust, v. a. aber der Bereicherung und damit der Befriedigung von Habgier gedient hätten.[19] Dieses Deutungsmuster wurde im 20. Jahrhundert wieder besonders populär, als religiöse Erklärungsmuster grundsätzlich als obsolet oder unplausibel erschienen. Im Zuge dessen meinten auch viele Historiker, die wahren Beweggründe für die Kreuzzüge im politisch-sozialen und v. a. im ökonomischen Bereich finden zu können.[20] Ein Blick in viele Schulbücher und selbst in wissenschaftliche Überblickswerke genügt, um zu sehen, dass diese Erklärungsmuster auch heute noch weit verbreitet sind.[21]

An dieser Stelle sei noch einmal an das erste Zitat aus der Chronik Roberts von Reims erinnert.[22] Die dort geschilderten prekären Lebensbedingungen im Abendland wurden und werden von einigen Historikern als wahrheitsgetreue Darstellungen der historischen Realität verstanden. Peter THORAU sprach beispielsweise von bürgerkriegsähnlichen Zuständen im Abendland, die die Kreuzzüge mit in Gang gesetzt hätten.[23] Diese furchtbaren Zustände seien mitbedingt worden durch die Prinzipien der Primogenitur und der Erbteilung im mittelalterlichen Feudalsystem, sodass die Verhältnisse v. a. für die jüngeren Söhne in Adelsfamilien dermaßen unerträglich gewesen seien, dass sie ein besseres Leben in den Kreuzfahrerherrschaften gesucht hätten.[24]

Dass diese Situationsbeschreibung mit der daran geknüpften Zukunftsvision, wie wir sie bei Robert von Reims gesehen haben, durchaus tatsächlich den einen oder anderen Kreuzfahrer zur Kreuznahme bewegt haben dürfte, hat auch die jüngere Kreuzzugsforschung gar nicht bestritten. Wogegen sie sich jedoch vehement verwehrte, war die Reduktion auf allein diese weltlichen Motive. So lässt sich seit den 1970er und 1980er Jahren beobachten, wie die erneut herausgearbeitete Bedeutung

19 TYERMAN (Anm. 14), v. a. S. 77–91.

20 Vgl. etwa die ausführliche Kritik bei Jonathan RILEY-SMITH, Erdmann and the Historiography of the Crusades. 1935–1995, in: Luis GARCÍA-GUIJARRO RAMOS (Hg.), La Primera Cruzada. Novecientos años después. El Concilio de Clermont y los orígenes del movimiento cruzado (Jornadas Internacionales sobre la Primera Cruzada), Madrid 1997, S. 17–32.

21 Vgl. etwa Rolf BALLOF u. Imanuel GEISS, Epochen und Strukturen. Grundzüge einer Universalgeschichte für die Oberstufe, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1994, S. 225: „Der erste Kreuzzug wurde hauptsächlich von französischen und normannischen Rittern getragen, von denen sich viele aus der räumlichen Enge ihrer Heimat befreien und (größeren) eigenen Landbesitz in Palästina erwerben wollten. Die inneren Konflikte (Fehdewesen) in den Herkunftsländern der Kreuzritter und die Abenteuerlust besonders der jüngeren Söhne des niederen Adels konnten nunmehr nach außen abgeleitet werden." Oder Peter THORAU, Die Kreuzzüge (Beck'sche Reihe 2338), München 2004, S. 39: „Der Kreuzzug stellte eine Möglichkeit dar, diesem sozialen und wirtschaftlichen Dilemma zu entfliehen und im fernen Orient möglicherweise zu Wohlstand und Unabhängigkeit zu gelangen."

22 Vgl. Anm. 1.

23 THORAU (Anm. 21), S. 26.

24 So noch unlängst Peter HILSCH, Das Mittelalter. Die Epoche (UTB basics 2576), 3., durchges. Aufl., Konstanz 2012, S. 149.

der Frömmigkeitsgeschichte für die Mediävistik auch die Kreuzzugsforschung veränderte. Klassisch, wenn nicht gar kanonisch, ist inzwischen die Interpretation von Jonathan Riley-Smith und anderen geworden, die den Charakter der Kreuzzüge als Bußwallfahrten beziehungsweise Bußakte in den Mittelpunkt stellen.[25] In erster Linie sei es demnach den Kreuzfahrern um nicht weniger als ihr Seelenheil gegangen, da mit der Schaffung des Kreuzzugsablasses Gewaltanwendung zu einem heilsrelevanten Akt werden konnte, was wiederum die primär intendierte Trägerschaft, Ritter und Adelige, ansprechen sollte und offenbar auch ansprach. Ob nun primär als Pilgerfahrt oder als Heiliger Krieg verstanden, so hat doch die religions- beziehungsweise frömmigkeitsgeschichtliche Erforschung der Kreuzzüge viel zu einem besseren Verständnis dieses Phänomens beigetragen. In diesem Zuge konnten auch tatsächlich einige Mythen entlarvt werden. Wären etwa die Kreuzzüge wirklich ein Versorgungsinstrument für jüngere Söhne aus Adelsfamilien gewesen, dann ließe sich schlecht erklären, warum sich letztendlich doch nur sehr wenige aus dieser Schicht in der Levante ansiedelten. Zum einen konnte gezeigt werden, dass die meisten Kreuzfahrer am Ende ihrer Reise beziehungsweise ihres Kampfes wieder in die Heimat zurückkehrten und eher mehrmals für unterschiedliche kurze Kampagnen in den Orient aufbrachen, als sich dort auf Dauer fest niederzulassen. Zum anderen war die Teilnahme am Kreuzzug ein gefährliches, unsicheres und sehr kostspieliges Unterfangen. Wahrscheinlicher als im Orient reich zu werden und sozial aufzusteigen war es, verarmt und um den heimischen Besitz gebracht in eine ungewisse Zukunft zurückzukehren oder gar auf dem Kreuzzug zu sterben.[26]

Die aktuelle Kreuzzugsforschung ist sich weitestgehend einig, dass sich die Aussicht auf materielle Bereicherung und Prestigegewinn für die meisten Kreuzfahrer als Illusion erwies, oder sie von Anfang an viel weniger motivierte als der Aspekt der Bußleistung.[27] Durch das Primat der frömmigkeitsgeschichtlichen Erklärung ist daher für viele Forscher auch die Frage nach dem Kreuzfahrer-Kolonialismus hinfällig geworden. Bewusst oder unbewusst wird dabei eine Trennung vollzogen: Auf der einen Seite steht die in erster Linie religiös motivierte Kreuzzugsidee, die die Forscher v. a. aus verschiedenen Chroniken des Ersten Kreuzzugs extrahieren; auf der anderen Seite steht die Etablierung der Kreuzfahrerherrschaften, also die Besiedlung der Levante, die scheinbar nicht zur genuinen Kreuzzugsidee gehört. Sie zu erklären ist daher auch gar nicht Anspruch der frömmigkeitsgeschichtlichen Interpretation, weshalb Christo-

25 Vgl. etwa Jonathan Riley-Smith, Wozu heilige Kriege? Anlässe und Motive der Kreuzzüge (Wagenbachs Taschenbuch 480), 2. Aufl., Berlin 2005, v. a. S. 90–122.
26 Vgl. nur den Klassiker: Jonathan Riley-Smith, Early Crusaders to the East and the Costs of Crusading, 1095–1130, in: Thomas F. Madden (Hg.), The Crusades. The Essential Readings (Blackwell Essential Readings in History), Oxford 2002, S. 156–171.
27 Überzeugende Kritik an dieser rein ‚spirituellen' Sichtweise auf die Kreuzzüge äußerte aber etwa jüngst Conor Kostick in: Ders., The Social Structure of the First Crusade (The Medieval Mediterranean 76), Leiden 2008, v. a. S. 291–300.

pher TYERMAN gar vom Ende des Konsenses in der Kreuzzugsforschung sprach – die Kreuzzüge und die Gesellschaft in Outremer erscheinen demnach als zwei voneinander getrennt zu betrachtende Phänomene.[28] Die Probleme dieser künstlichen Trennung werden am Ende dieses Beitrags noch einmal zu benennen sein.

Da nun die Kreuzfahrerherrschaften nicht in das Konzept des Kreuzzugs als Bußakt passen müssen, kann man beobachten, dass diejenigen Forscher, die sich mit der Realiengeschichte der Kreuzfahrerherrschaften in der Levante beschäftigen, namentlich mit Kunst- und Architekturgeschichte, mit dem Konzept des Kreuzfahrer-Kolonialismus offenbar weniger Probleme haben. Für sie ist die Besiedlung dieser Gebiete in der Levante durch ehemalige Kreuzfahrer ein selbstverständlicher Prozess, und daher scheuen sie auch nicht davor zurück, Begriffe wie „Kolonialkunst" und ähnliches zu verwenden.[29] In der Regel unterlassen diese Forscher es allerdings, den Begriff Kolonialismus kritisch zu reflektieren, was insofern bedauerlich ist, da sie vielleicht zu einer Schärfung dieses Konzeptes beitragen könnten.[30]

Tatsächlich gibt beziehungsweise gab es aber auch einen Fall eines Kreuzzugshistorikers, der sich über Jahrzehnte dafür stark machte, die Kreuzfahrerherrschaften in der Levante tatsächlich als eine koloniale Gesellschaft und damit als eine Form des Kolonialismus zu verstehen.

Prawers These

Die Rede ist von dem israelischen Kreuzzugsforscher Joshua PRAWER, dessen „The Crusaders' Kingdom. European Colonialism in the Middle Ages" erstmals 1972 erschien und zuletzt 2001 aufgelegt wurde.[31] Im Königreich Jerusalem seien nach PRAWER alle Kriterien einer klassischen kolonialen Situation erfüllt gewesen:

---

28 TYERMAN (Anm. 14), S. 178. Vgl. auch unten mit Anm. 76.

29 Vgl. beispielsweise Jürgen KRÜGER, Architecture of the Crusaders in the Holy Land. The First European Colonial Architecture?, in: Conor KOSTICK (Hg.), The Crusades and the Near East, London 2011, S. 216–228; Lucy-Anne HUNT, Art and Colonialism. The Mosaics of the Church of the Nativity in Bethlehem (1169) and the Problem of ‚Crusader' Art, in: Andrew JOTISCHKY (Hg.), The Crusades IV. Crusading Cultures (Critical Concepts in Historical Studies), London 2008, S. 261–301.

30 Vgl. auch die Arbeiten und Herausgeberschaften von Michel BALARD, der sich mit mittelalterlichen Migrationsprozessen im mediterranen Raum beschäftigt und dabei ebenso selbstverständlich von ‚kolonisieren' spricht, so etwa jüngst in DERS., Colonisation et mouvements de population en Méditerranée au Moyen Âge, in: Elisabeth MALAMUT u. Mohamed OUERFELLI (Hgg.), Les échanges en Méditerranée médiévale. Marqueurs, réseaux, circulations, contacts (Le temps de l'histoire), Aix-en-Provence 2012, S. 107–120.

31 Joshua PRAWER, The Crusaders' Kingdom. European Colonialism in the Middle Ages, London 2001.

1. Die Abhängigkeit von einem Mutterland beziehungsweise einer Ursprungskultur, in diesem Falle die Abhängigkeit der Kreuzfahrerherrschaften vom Papsttum und der lateinischen Christenheit.
2. Eine nachweisbare Wanderungs- und Ansiedlungsbewegung über gut 200 Jahre hinweg, da die Kreuzfahrerherrschaften während ihres ganzen Bestehens von einem Zuzug aus dem Westen abhängig blieben.
3. PRAWER setzte sich vehement dafür ein, dass zumindest das Königreich Jerusalem von einer kolonialen Mentalität beziehungsweise durch eine koloniale Kultur geprägt gewesen sei, die sich v. a. im Verhältnis von Kolonisatoren und Kolonisierten niedergeschlagen habe.[32]

PRAWER bezeichnete die rigide Trennung von Herrschenden und Beherrschten als ‚Apartheid', womit er wiederum einen Begriff aus der jüngeren Gewaltgeschichte aufgriff. Nicht nur hätten sich die Orientlateiner bewusst räumlich und politisch von den übrigen Bewohnern der Levante separiert, sondern auch die unterworfenen Völker systematisch ausgegrenzt und als Menschen zweiter Klasse behandelt. Dass sie sich nicht um die Integration der orientalisch-christlichen Eliten, geschweige denn der muslimischen Eliten, in ihr Herrschaftssystem bemühten, sei einer der größten Fehler gewesen und habe unweigerlich zu ihrem Untergang beigetragen.[33] Wie schon bei René GROUSSET zielte PRAWERS Werk, wenn auch unter deutlich umgekehrten Vorzeichen, einmal mehr darauf ab, aus den Fehlern des Mittelalters für die Gegenwart zu lernen. Besonders Sophia MENACHE und der Kreuzzugsarchäologe Ronnie ELLENBLUM haben gezeigt, dass sich bei PRAWER, wie bei einigen anderen israelischen Kreuzzugshistorikern, eine anti-koloniale mit einer zionistischen Agenda verband.[34] Es mag paradox klingen, doch manche dieser Forscher verstanden die mittelalterlichen Kreuzfahrerherrschaften als eigene, gescheiterte Vorgeschichte für den Staat Israel, aus deren Fehlern es zu lernen gelte, damit den Israelis der Gegenwart nicht das gleiche Schicksal drohe wie den Orientlateinern der Vergangenheit.[35]

Mit dieser recht deutlichen politischen Agenda, wenn nicht gar Instrumentalisierung, hat PRAWER vielleicht selbst dazu beigetragen, dass die Vorstellung vom Kreuzfahrer-Kolonialismus heute weitestgehend als delegitimiert gilt. Während einer Tagung der „Society for the Study of the Crusades and the Latin East" (SSCLE), der mithin wichtigsten Institution der Kreuzzugsforschung, in Jerusalem und Haifa im

32 Vgl. die knappe Zusammenfassung in CONSTABLE, PRAWER u. a. (Anm. 13), S. 364.
33 PRAWER (Anm. 31), S. 524–533.
34 Ronnie ELLENBLUM, Crusader Castles and Modern Histories, Cambridge 2007, v. a. S. 57–61; Sophia MENACHE, Israeli Historians of the Crusades and their Main Areas of Research 1946–2008, in: Storia della Storiografia 53 (2008), S. 3–24.
35 MENACHE verwies aber darauf, dass die jüngere Generation israelischer Kreuzzugshistoriker diese politische Instrumentalisierung der mittelalterlichen Geschichte überwunden habe, vgl. DIES. (Anm. 34), v. a. S. 22f.

Jahre 1987 wurde ein Symposium veranstaltet, auf dem sich verschiedene Kreuzzugsforscher mit dem ebenfalls anwesenden Prawer und seinen Thesen auseinandersetzten. Schon damals wurde deutlich, dass praktisch niemand sein Konzept unterstützen wollte.[36] Nicht nur erschien das Konzept des Kolonialismus den meisten anwesenden Historikern als unangemessen, besonders der Begriff „Apartheid", auf dessen Bedeutung Prawer mehrmals insistierte, wurde offenbar absichtlich von den anderen Diskutanten übergangen.[37]

Soweit ich sehen kann, war Prawer bislang der einzige, der das Konzept des Kolonialismus gerade deshalb für wertvoll hielt, weil es nicht nur die Besiedlung eines anderen Gebietes oder nur die ökonomischen Beziehungen zwischen Mutterland und Kolonie erfasst, sondern primär auf das Verhältnis von Kolonisatoren und Kolonisierten abzielt. Gerade dieser gesellschaftliche Aspekt von Kolonisierungsprozessen ist nun der Punkt, an dem auch aktuelle wissenschaftliche Definitionen von Kolonialismus ansetzen. Ohne mir anmaßen zu wollen, den aktuellen Diskussionsstand in der Erforschung des modernen Kolonialismus zu überblicken, soll daher nun Jürgen Osterhammels Definition von Kolonialismus zum Vergleich herangezogen werden. Er definiert Kolonialismus folgendermaßen:

> Kolonialismus ist eine *Herrschaftsbeziehung* zwischen Kollektiven, bei welcher die fundamentalen Entscheidungen über die Lebensführung der Kolonisierten durch eine *kulturell andersartige und kaum anpassungswillige Minderheit* von Kolonialherren unter vorrangiger Berücksichtigung externer Interessen getroffen und tatsächlich durchgesetzt werden. Damit verbinden sich in der Neuzeit in der Regel *sendungsideologische Rechtfertigungsdoktrinen*, die auf der Überzeugung der Kolonialherren von ihrer eigenen *kulturellen Höherwertigkeit* beruhen.[38]

Osterhammel führt weiter aus, dass Herrschaft und kulturelle Fremdheit zwei entscheidende Elemente des modernen Kolonialismus seien und dass drei weitere hinzukämen: Erstens sei Kolonialismus ein Verhältnis von Herren und Knechten, „bei dem eine gesamte Gesellschaft ihrer Eigenentwicklung beraubt, *fremdgesteuert* und auf die – vornehmlich wirtschaftlichen – Bedürfnisse und Interessen der Kolonialherren hin umgepolt wird".[39] Zweitens bemerkt Osterhammel:

---

36 Vgl. etwa den Hinweis von John H. Pryor in Constable, Prawer u. a. (Anm. 13), S. 356: „In my opinion at least, 'colony' and 'colonialism' are two of the most dangerous concepts in historical writing."

37 Vgl. etwa in Prawers Zusammenfassung seines Standpunkts in Constable, Ders. u. a. (Anm. 13), S. 364: „It's pity [sic!] nobody asked me about this attitude, which I called 'apartheid'. Again you might say that this is too modern a term; but there was apartheid!"

38 Jürgen Osterhammel u. Jan C. Jansen, Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen (C.H. Beck Wissen 2002), 7., vollst. überarb. u. aktualis. Aufl., München 2012, S. 20. Hervorhebung: K. S.

39 Ebd., S. 19.

> Charakteristisch für den modernen Kolonialismus ist der weltgeschichtlich seltene Unwille der neuen Herren, den unterworfenen Gesellschaften kulturell entgegenzukommen. [...] Von den Kolonisierten wurde eine weitgehende *Akkulturation* an die Werte und Gepflogenheiten Europas erwartet; selten kam es zu einer nennenswerten Gegen-Akkulturation der Kolonisierer durch Übernahmen aus den beherrschten Zivilisationen.[40]

Drittens liege dem modernen Kolonialismus eine besondere Interpretation dieses Herrschaftsverhältnisses zugrunde: „Zu seinem Wesenskern gehört eine spezifische Bewusstseinshaltung; man hat sogar gesagt, er sei durch ‚ideologische Programme' angetrieben. [...] Stets lag dem die Überzeugung von der eigenen kulturellen Höherwertigkeit zugrunde."[41] OSTERHAMMEL spricht hier vom ethnozentrischen Hochmut der Kolonialherren, der in der Moderne eine aggressiv-expansionistische Wendung genommen habe.

Anhand dieser Definition soll nun überprüft werden, ob sich diese Merkmale auch in den Kreuzfahrerherrschaften der Levante wiedererkennen lassen. Als Neuzeithistoriker hat OSTERHAMMEL es wohl bewusst vermieden, seine Definition auf frühere Epochen auszuweiten und gerade die Besonderheiten des modernen Kolonialismus hervorgehoben. Die beiden grundsätzlichen Elemente, Herrschaft einer kaum anpassungswilligen Minderheit und kulturelle Andersartigkeit gegenüber den Kolonisierten, scheinen allerdings auch charakteristisch für die Kreuzfahrerherrschaften zu sein. Die drei weiteren Elemente sind allerdings etwas schwieriger zu bestimmen – wurde die Gesellschaft in der Levante wirklich auf die (vornehmlich wirtschaftlichen) Interessen der Orientlateiner hin umgepolt? Wurde von der einheimischen Bevölkerung eine Akkulturation erwartet, während die Orientlateiner um keinen Preis zur Gegen-Akkulturation bereit waren? Wurde die Besiedlung der Levante aufgrund eines ideologischen Programms vorangetrieben, das auf der Annahme einer kulturellen Höherwertigkeit der abendländischen Christen beruhte? Während der erste Punkt hier nicht näher erörtert werden soll, wurde bereits deutlich, dass zumindest für Joshua PRAWER das zweite Element eindeutig gegeben war und in seine These vom lateinischen Apartheidssystem mündete. Die Frage nach der Vorstellung der kulturellen Höherwertigkeit wird noch zu erörtern sein. Für den Moment stellt sich allerdings die Frage, ob PRAWERS These überhaupt stimmt.

Leider hat das Primat der frömmigkeitsgeschichtlichen Erklärung dazu geführt, dass sich zuletzt nur recht wenige Kreuzzugsforscher mit den tatsächlichen Lebensbedingungen und Verflechtungsprozessen in den Kreuzfahrerherrschaften auseinandergesetzt haben. Das ist auch aufgrund der mangelhaften Quellenlage ein recht schwieriges Unterfangen, da die Archive der Kreuzfahrerherrschaften im 13. Jahrhundert nach der muslimischen Rückeroberung dieser Gebiete weitestgehend verlorenge-

40 Ebd.
41 Ebd., S. 19f.

gangen sind. Dennoch kann auf einige Untersuchungen zurückgegriffen werden, die PRAWERS These offenbar widerlegen oder zumindest modifizieren.

Vor allem die Archäologie, allen voran der schon erwähnte Ronnie ELLENBLUM, konnte nachweisen, dass sich Kreuzfahrer und Orientlateiner nicht ausschließlich lebensräumlich isolierten und auf ihren Burgen verschanzten, sondern auch in religiös und kulturell unterschiedlich geprägten dörflichen Strukturen siedelten, wenn auch vornehmlich im Umfeld orientalischer Christen.[42] Von einer rigiden Bevölkerungssegregation kann also nicht die Rede sein. Michael KÖHLER konnte zudem das Bild einer *Modus Vivendi*-Gesellschaft auf rechtlicher Ebene entwerfen, indem er Verträge zwischen lateinischen und muslimischen Herrschern untersuchte.[43] Damit ist allerdings die Ebene des alltäglichen Umgangs von Lateinern und einheimischer Bevölkerung noch nicht berührt. Christopher MACEVITT kam zu ähnlichen Befunden wie KÖHLER hinsichtlich des Verhältnisses von Lateinern und den verschiedenen Gruppen orientalischer Christen, deren Umgang miteinander er als „rough tolerance“ beschrieb.[44] Er drang damit auch auf die Ebene der Lebenswelt und alltäglichen Erfahrung vor und konnte zumindest im Hinblick auf die orientalischen Christen deutlich machen, dass die Lateiner keine gezielte, theoretisch fundierte oder gar ideologisch geprägte Politik gegenüber dieser Bevölkerungsschicht verfolgten. Die „rough tolerance“ zeichne sich nach MACEVITT in den Quellen dadurch ab, dass der Umgang mit den orientalischen Christen gar nicht thematisiert werde (Schweigen/Abwesenheit), dass die sozialen und politischen Machtverhältnisse beider Gruppen in der Tat von Durchlässigkeit geprägt gewesen seien, und dass sich ohnehin die gesellschaftliche Interaktion beider Gruppen immer durch lokale Begrenztheit ausgezeichnet habe.[45] Gerade der zweite Punkt wird auch durch andere Forschungen bestätigt. Für das Fürstentum Antiochia, besonders aber für die Grafschaft Edessa, sind wir schon aus deren Anfangszeit darüber informiert, dass die lateinische Herrschaftselite durchaus auch in die christlich-orientalische Elite einheiratete, v. a. durch die Verbindung mit Armeniern.[46]

Alle Forschungen zeigen freilich ein ambivalentes Verhältnis der Kreuzfahrer und Orientlateiner gegenüber den anderen Völkern und Gruppen, sodass man je

---

42 Vgl. v. a. seine klassische Studie: Ronnie ELLENBLUM, Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem, Cambridge 2002.

43 Michael A. KÖHLER, Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern im Vorderen Orient. Eine Studie über das zwischenstaatliche Zusammenleben vom 12. bis ins 13. Jahrhundert (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients N. F. 12), Berlin 1991. Die wichtigsten Ergebnisse sind zusammengefasst auf S. 429–431.

44 Christopher MACEVITT, The Crusades and the Christian World of the East. Rough Tolerance (The Middle Ages Series), Philadelphia 2008.

45 Ebd., S. 21–27.

46 Vgl. etwa zu den Armeniern umfassend Gérard DÉDÉYAN, Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen, 1068–1150 (Bibliothèque arménologique de la Fondation Calouste Gulbenkian), 2 Bde., Lissabon 2003.

nach betrachtetem Schauplatz (räumlich, zeitlich, eingebundene Akteure) auch zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen kann. Ein Apartheidssystem lässt sich dagegen nicht belegen, auch wenn die einheimische Bevölkerung den Lateinern rechtlich nicht gleichgestellt war[47] und im Stadtgebiet Jerusalems gar ein Ansiedlungsverbot für Muslime und Juden galt. Wie v. a. Benjamin Kedar gezeigt hat, gab es jedoch ansonsten keine Maßnahmen, die auf Unterdrückung und Ausgrenzung hinweisen, da selbst die Muslime in den Kreuzfahrerherrschaften nach 1099 weitestgehend ungehindert ihr normales Alltagsleben fortsetzen konnten und auch in ihrer Religionsausübung nicht behindert wurden.[48] Obwohl Kedar und Prawer nur das Königreich Jerusalem betrachteten und dafür ähnliche Quellen heranzogen, kamen sie doch zu sehr unterschiedlichen Einschätzungen. Man sieht hier deutlich, wie so häufig in der Erforschung mittelalterlicher Geschichte, dass die schlechte Quellenlage den Forschern einen sehr großen Interpretationsspielraum bietet. Im Abgleich mit den gerade genannten anderen Forschungsergebnissen erscheint jedoch Kedars Interpretation letztlich überzeugender. Dennoch bleibt das tatsächliche Verhältnis von Kolonisatoren und Kolonisierten, um einfachheitshalber bei diesen Begriffen zu bleiben, in den Kreuzfahrerherrschaften umstritten und wohl auch wirklich zu vielgestaltig, um es auf einen klaren Nenner bringen zu können.

Gedeutete Realität

Wie eingangs erwähnt, möchte ich dafür plädieren, dass auch die Deutung der realen Ereignisse und Prozesse, etwa in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung, historische Wirklichkeit immer mitkonstituiert.[49] So kann ein Blick in die lateinische Historiographie zum Ersten Kreuzzug hilfreich sein, um zu überprüfen, ob die Gründung der Kreuzfahrerherrschaften in der Levante zum einen als Teil der ursprünglichen Kreuzzugsidee verstanden werden kann, und ob zum anderen diese Herrschaftsgebilde als eine Form von Kolonialismus verstehbar sind.

Mindestens für den Ersten Kreuzzug war die Rückeroberung des Heiligen Landes eines der entscheidenden Motive und Ziele; dies ist auch in der aktuellen Kreuzzugs-

47 Vgl. aber zur Komplexität der rechtlichen Strukturen im Königreich Jerusalem Marwan Nader, Urban Muslims, Latin Laws, and Legal Institutions in the Kingdom of Jerusalem, in: Medieval Encounters 13 (2007), S. 243–270.

48 Vgl. als Überblick Benjamin Z. Kedar, The Subjected Muslims of the Frankish Levant, in: Madden (Anm. 26), S. 235–264.

49 Vgl. dazu beispielsweise (allerdings im Hinblick auf die neutestamentliche Geschichtsschreibung) Gerd Häfner, Konstruktion und Referenz. Impulse aus der neueren geschichtstheoretischen Diskussion, in: Knut Backhaus u. Ders. (Hgg.), Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese (Biblisch-theologische Studien 86), Neukirchen-Vluyn 2007, S. 67–96.

forschung unumstritten. Was dagegen nur selten berücksichtigt wird, ist die Tatsache, dass eine solche (Rück)Eroberung auch die Möglichkeit, wenn nicht gar Notwendigkeit einer Besiedlung und Beherrschung dieses Raumes durch die Kreuzfahrer mit einschließt. Dafür liefern die mittelalterlichen Geschichtsdarstellungen zum Ersten Kreuzzug deutliche und v. a. religiös beziehungsweise theologisch geprägte Motive.

Schon im ersten Zitat aus der ‚Historia' Roberts von Reims trat deutlich das biblische und hier nun aktualisierte Landnahmemotiv hervor:[50] Die Kreuzfahrer hätten als *verus Israel*, als Söhne Israels, einen legitimen Anspruch, nicht nur dieses Land aus der Hand der sogenannten Ungläubigen zu befreien und die Pilgerwege zu sichern, sondern es den alten Israeliten gleich zu tun und das ihnen von Gott verheißene Land, in dem Milch und Honig fließen, zu besiedeln.[51]

Ein anderes, mindestens ebenso motivierendes Bild findet sich in der Kreuzzugsgeschichte Fulchers von Chartres.[52] Mit rund 21 erhaltenen Handschriften und wegen der Benutzung durch spätere Chronisten ist auch Fulchers Text als recht wirkungsvoll und bedeutend einzustufen.[53] Wahrscheinlich ist das nun anzuführende Zitat den meisten Lesern hinlänglich bekannt; ich präsentiere es aber in einer längeren Fassung, um es besser kontextualisieren zu können. Vermutlich wurde diese Passage von Fulcher um das Jahr 1124 niedergeschrieben, als das Königreich Jerusalem sich gerade in einer Phase der Stabilität und Sicherheit befand.[54] Sie ist als eine Art Exkurs eingefügt, nachdem Fulcher von der geglückten Einnahme der Stadt Tyrus berichtete. Das Kapitel beginnt mit dem Bericht über eine Sonnenfinsternis, und dann heißt es:

> Wundert euch also nicht, wenn ihr Zeichen am Firmament seht, die Gott nichtsdestoweniger auch auf Erden bewirkt. Denn wie im Himmel, so auch auf Erden wandelt und ordnet Er alles, was und wie Er es will. Wenn aber die Dinge, die Er vollbringt, wunderbar sind, ist der um so verehrungswürdiger, der sie vollbringt. Überlegt euch bitte und denkt darüber nach, auf welche Weise Gott zu unserer Zeit den Okzident in den Orient verwandelt hat. Denn wir, die wir Abendländer waren, sind nun Orientalen geworden. Einer, der Römer oder Franke war, ist in diesem Land zu einem Galiläer oder Palästinenser geworden. Einer, der aus Reims oder Chartres stammte, ist nun ein Bürger von Tyrus oder Antiochia geworden. Wir haben unsere Geburtsorte bereits vergessen; sie sind schon mehreren von uns entweder unbekannt oder bleiben (zumindest) unerwähnt. Der eine besitzt bereits ein Haus als Heim oder gar als ‚Haushalt' (mit Hörigen), als ob es ihm nach dem Recht des Vaters oder nach dem Recht der Erbschaft gehöre. Der andere

50 Vgl. Anm. 1.

51 Obwohl bereits viele biblische Topoi in der Kreuzzugshistoriographie untersucht wurden, allen voran der typologische Vergleich zwischen Kreuzfahrern und Makkabäern, wurde die Bedeutung des Landnahmemotivs meines Wissens nach noch nicht eingehend untersucht. Zu den Makkabäern vgl. etwa Nicholas Morton, The Defence of the Holy Land and the Memory of the Maccabees, in: Journal of Medieval History 36 (2010), S. 275–294.

52 Edition: Fulcherus Carnotensis, Historia Hierosolymitana (1095–1127). Mit Erläuterungen und einem Anhange, hrsg. v. Heinrich Hagenmeyer, Heidelberg 1913.

53 Vgl. Hagenmeyer (Anm. 52), S. 71–91.

54 Ebd., S. 748, Anm. 5.

hat sich eine Ehefrau genommen, die nicht nur aus dem eigenen Volk stammen kann, sondern auch eine Syrerin oder Armenierin oder gar eine Sarazenin sein kann, welche das Sakrament der Taufe dankbar empfangen hat. Ein anderer hat nicht nur den Schwiegervater, sondern auch die Schwiegertochter oder den Schwiegersohn bei sich, oder sogar einen Stiefvater und eine Stieftochter. So fehlen ihm auch Enkel und Urenkel nicht. Der eine kultiviert Weinberge, der andere bestellt Felder. Der eine und der andere bedienen sich im religiösen und dienstlichen Gebrauch abwechselnd der verschiedenen Sprachen. Die verschiedenen Sprachen sind zum Allgemeingut geworden, und der einen wie anderen Gruppe sind sie verständlich; gegenseitiges Vertrauen verbindet die, denen die beiderseitige Herkunft unbekannt ist. Es steht in der Tat geschrieben: ‚Der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind' (Jes 65,25). Wer als ein Fremder geboren wurde, gleicht nun einem hier Geborenen; wer nur ein Hausgenosse war, ist nun zum festen Bewohner geworden. Von Tag zu Tag folgen uns mehr Verwandte und Eltern nach, alles was sie besaßen hinter sich lassend, selbst wenn sie es ursprünglich gar nicht wollten. Jene, die dort arm waren, macht Gott in diesem Lande reich. Jene, die dort wenig Geld hatten, besitzen hier unzählige (byzantinische) Goldmünzen; und wer dort kein eigenes Gut hatte, dem gibt Gott es, dass er hier eine ganze Stadt besitzt. Wer also sollte es begehren, in den Okzident zurückzukehren, wenn er einen Orient dieser Art vorgefunden hat? Gott will nicht, dass jene Mangel leiden, die sich aufopferten, um Ihm mit ihren Kreuzen zu folgen, ja Ihm sogar noch bis zum Ende weiter nachfolgen werden. Ihr erkennt also, dass es sich hier um ein unermessliches Wunderwerk handelt und zwar um eines, das die gesamte Welt ganz gewiss bestaunen muss. Hat bisher jemals jemand so etwas vernommen? Gott will also, dass wir alle gewinnen und uns als seine über alles geschätzten Freunde zu sich ziehen. Und was Er will, erstreben auch wir aus freien Stücken; und was Ihm gefällt, tun wir mit einem freigiebigen und demütigen Herzen, sodass wir mit Ihm bis in alle Ewigkeit glücklich herrschen werden.[55]

55 Fulcherus Carnotensis III, 37 (Anm. 52), S. 747–749: *Noli ergo mirari cum signa vides in caelis, quia nihilominus operatur Deus et in terris. Sicut enim in caelestibus, ita et in terrenis transformat et componit quaecumque et quomodo vult. Quod si mira sunt quae fecerit, mirabilior est quia ea fecit. Considera, quaeso, et mente cogita, quomodo tempore in nostro transvertit Deus Occidentem in Orientem. Nam qui fuimus Occidentales, nunc facti sumus Orientales. Qui fuit Romanus aut Francus, hac in terra factus est Galilaeus aut Palaestinus. Qui fuit Remensis aut Carnotensis, nunc efficitur Tyrius vel Antiochenus. Iam obliti sumus nativitatis nostrae loca, iam nobis pluribus vel sunt ignota vel etiam inaudita. Hic iam possidet domos proprias et familias quasi iure paterno et hereditario, ille vero iam duxit uxorem non tantum compatriotam, sed et Syram aut Armenam et interdum Saracenam, baptismi autem gratiam adeptam. Alius habet apud se tam socerum quam nurum seu generum sive privignum necne vitricum. Nec deest huic nepos seu pronepos. Hic potitur vineis, ille vero culturis. Diversarum linguarum coutitur alternatim eloquio et obsequio alteruter. Lingua diversa iam communis facta utrique nationi fit nota et iungit fides quibus est ignota progenies. Scriptum quippe est: ‚Leo et bos simul comedent paleas.' Qui erat alienigena, nunc est quasi indigena, et qui inquilinus est, utique incola factus. Nos nostri sequuntur de die in diem propinqui et parentes, quaecumque possederant omnino relinquentes, nec etiam volentes. Qui enim illic erant inopes, hic facit eos Deus locupletes. Qui habuerant nummos paucos, hic possident bisantios innumeros, et qui non habuerat villam, hic Deo dante iam possidet urbem. Quare ergo reverteretur in Occidentem, qui hic taliter invenit Orientem? Nec vult eos penuria Deus adfici, qui cum crucibus suis devoverunt eum sequi, immo denique adsequi. Percipitis igitur esse hoc miraculum immensum et universo mundo valde stupendum. Quis audivit hactenus tale? Vult ergo nos Deus omnes lucrifacere et ut amicos carissimos ad se attrahere. Et quia vult, nos quoque voluntarie velimus, et quod illi placet benigno corde et humili faciamus, ut cum eo in aeternum feliciter regnemus.* Die Übersetzung ist meine ei-

Beinahe ist man versucht, noch ein ‚Amen' hinzuzufügen. Wolfgang GIESE hat zu Recht darauf hingewiesen, dass diese Passage weder als Ausdruck von Heimwehgefühlen noch als reine Kolonisierungspropaganda missverstanden werden dürfe, sondern einmal mehr der Verherrlichung der Wunderwerke Gottes diene, wie es ganz typisch für die Chronik Fulchers sei.[56] Zugleich räumte er aber ein, dass der „werbende Tenor" der Passage auch auf ein Nebenziel dieser Darstellung verweise – auf den „Anreiz zur Niederlassung in den Kreuzfahrerstaaten [und] die Werbung von kampffähigen Siedlern".[57] Und tatsächlich erscheint nach dem Bericht Fulchers in dieser neuen Heimat nicht nur einfach alles besser, jeder hat genug zum Leben, kann frei heiraten, wird sogar reich; Fulcher erhebt es wahrlich zu einem Wunder Gottes und Gottes Wille, dass die, die das Kreuz genommen haben, in der neuen Heimat reich beschenkt werden und in einem Paradies auf Erden leben können. Nach Fulcher will Gott also nicht nur den Kreuzzug, in eschatologischer Perspektive wird vielmehr auch die Besiedlung des Heiligen Landes zu einem Akt der Demut und Frömmigkeit und entspricht ebenso dem göttlichen Willen.

Es ergeben sich hier zwei wichtige Beobachtungen: Zum ersten präsentieren zwei der wichtigsten Chronisten des Ersten Kreuzzugs nicht nur den Kreuzzug selbst, sondern auch die Kolonisierung der eroberten Gebiete als legitim und gottgewollt. In diesem Sinne könnte man behaupten, dass zumindest nach dem Zeugnis Fulchers und Roberts auch die Besiedlung des Heiligen Landes als Teil der ursprünglichen Kreuzzugsidee angesehen werden müsste. Zum zweiten könnte man deren Darstellung im Sinne der OSTERHAMMELschen Definition wohl auch als ‚sendungsideologische Rechtfertigungsdoktrin' dieses Falles von mittelalterlichem Kolonialismus bezeichnen. Dennoch müssen mindestens zwei entscheidende Unterschiede zum modernen Kolonialismus betont werden:

Realiter war das Verhältnis von Kolonisatoren und Kolonisierten fraglos durch kulturelle Andersartigkeit geprägt. Doch gerade diese beiden Chroniken verdeutlichen, dass im Verständnis der mittelalterlichen Christen hier nicht das Gebiet *anderer* erobert wurde, sondern das *eigene*, verlorengegangene Gebiet *zurück*erobert werden sollte. Für die Geschichtsschreiber, und vielleicht ebenso sehr für die Kreuzfahrer, handelte es sich beim Kreuzzug nicht um einen Aufbruch in die Fremde, sondern um die Rückkehr in die eigene Heimat der Christen, die ihnen aus den biblischen Geschichten wohl vertraut war. Die muslimische Realität und die Andersartigkeit des gegenwärtigen Orients stellten zweifellos ein Problem dar, aber eines, dessen man anscheinend doch Herr werden konnte. In den Geschichtsdarstellungen wird daher

---

gene, sie wurde aber wesentlich ergänzt und verbessert durch die Überlegungen von Andreas Fuchs, dem an dieser Stelle dafür Dank gesagt sei.

56 Wolfgang GIESE, Untersuchungen zur Historia Hierosolymitana des Fulcher von Chartres, in: Archiv für Kulturgeschichte 69 (1987), S. 62–115, hier S. 93.

57 Ebd., S. 94f.

häufig das Bild vermittelt, man habe 1099 alle ‚Heiden' (d. h. Muslime) getötet und vertrieben.[58] Sobald aber die christlich-lateinische Herrschaft errichtet und vorerst gesichert war, stellten die Muslime zumindest vorläufig kein Problem mehr dar. Auch Verträge mit muslimischen Nachbarn waren möglich, wie der schon genannte Michael KÖHLER[59] besonders deutlich zeigen konnte, denn das eigentliche Ziel war erreicht, sodass nun offenbar alles legitim erschien, was das Fortbestehen der lateinischen Kreuzfahrerherrschaften sicherte. Wenn man so will, war im Sommer 1099 die Kreuzzugsidee – im Sinne der Rückeroberung der Heiligen Stätten – als treibende Kraft (vorerst) an ihr Ende gelangt, sodass die Ausgestaltung der Herrschaftsbeziehung zwischen Lateinern und einheimischer Bevölkerung offenbar keiner speziellen Kreuzzugsideologie unterlag.

Der vermeintliche Unwille der Kreuzfahrer und Orientlateiner sich kulturell anzupassen, wäre demnach schon dadurch zu erklären, dass jedenfalls der Deutung der Geschichtsschreibung zufolge ein solcher Prozess gar nicht nötig war, denn wie es bei Fulcher heißt, war der Orient zum Okzident geworden, sogar zu einem viel besseren Okzident. Entsprechend bestand wohl kein Interesse, der einheimischen Bevölkerung die eigenen Werte und Normen zu oktroyieren. Eine *mission civilisatrice* hatten die Kreuzfahrer, jedenfalls in der Levante, offenbar nicht im Gepäck, allein deshalb nicht, weil die Christen des Abendlandes wohl kaum von ihrer *kulturellen* Höherwertigkeit überzeugt waren. Angesichts der infrastrukturellen, hygienischen und medizinischen Überlegenheit der Kulturen im Nahen Osten dürfte ein solches Gefühl wohl auch kaum plausibel gewesen sein.

Wovon die Lateiner dagegen zweifellos überzeugt waren, war ihre *religiöse* Überlegenheit. Offiziell waren wohl zumindest von einigen Akteuren in Hinblick auf die byzantinischen und orientalischen Christen Pläne zur Kirchenunion beziehungsweise zur ‚Rückführung' der getrennten und als schismatisch eingestuften Kirchen angedacht, doch wurden diese Pläne offensichtlich nie wirklich in die Tat umgesetzt.[60] Interessanterweise scheint jedenfalls zu Beginn der Kreuzzugszeit auch kein

58 Besonders prominent ist die entsprechende Schilderung der Einnahme Jerusalems bei Raimund d'Aguilers XX: *Haec, inquam, dies celebris in omni saeculo venturo, omnes dolores atque labores nostros gaudium et exsultationem fecit; dies haec, inquam, totius paganitatis exinanitio, Christianitatis confirmatio, et fidei nostrae renovatio.* Vgl. die Edition: Raimundus de Aguilers, Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem, in: Académie des inscriptions et belles-lettres (Hg.), Recueil des Historiens des Croisades. Historiens occidentaux. Tome troisième, Paris 1866, S. 232–309, hier S. 300.

59 Vgl. Anm. 43.

60 Vgl. zu Papst Urbans II. Ziel der Kirchenunion mit den Byzantinern schon Alfons BECKER, Papst Urban II. Teil 2: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug (Schriften der Monumenta Germaniae historica 19, 2), Stuttgart 1988. Vgl. dagegen den Brief der Kreuzzugsführer aus Antiochia vom Herbst 1098 an den Papst, in dem diese erbitten, der Papst möge sich doch nun selbst in den Osten begeben, da die Kreuzfahrer mit den vielen christlichen Häretikern (Griechen/Byzantiner eingeschlossen!) nicht ebenso verfahren könnten wie mit den Heiden (d. h. Muslimen), und es die Aufgabe des Papstes sei, nach Antiochia zu kommen und alle Häresie endgültig auszurotten. Vgl.

besonderes Interesse an der Konversion der Muslime bestanden zu haben; das ist zumindest der Forschungskonsens.[61] Ich habe in meiner Untersuchung zu den Chroniken des Ersten Kreuzzugs recht viele Hinweise darauf gefunden, dass der Wunsch, Muslime zum Christentum zu bekehren, dennoch immer wieder auftaucht und gerade in der Chronik Roberts von Reims einen enormen Raum einnimmt.[62] Anders als in anderen sogenannten Heiden- oder Missionskriegen werden hier jedoch kaum einmal Zwangskonversionen porträtiert, sondern ausführlich nur solche Glaubensübertritte, die auf Freiwilligkeit beruhten und ausgelöst worden seien, als die Muslime im Sieg der Kreuzfahrer die Übermacht des christlichen Gottes selbst erkannt hätten. Solche Konversionen erscheinen jedoch in der Tat nur als erfreuliche Nebenfolgen, aber nicht als eigentliches Ziel der Orientkreuzzüge. Entsprechend kann man festhalten, dass auch religiöse Missions- und Anpassungsbestrebungen in dieser Frühzeit keine herausragende Rolle spielten.

Tatsächlich haben Rudolf Hiestand und Alan V. Murray die gerade zitierte Passage bei Fulcher zum Anlass genommen, die Unangemessenheit der Prawerschen Apartheidsthese herauszustreichen.[63] Beide wollten sich jedoch nicht auf die Diskussion einlassen, ob und inwiefern die Kreuzfahrerherrschaften als koloniale Gesellschaften zu charakterisieren seien.[64] Ihnen war es vielmehr wichtig, die neue Identitätskonstruktion der Orientlateiner (bei Murray die durch die *verus Israel*-Vorstellung konstituierte Gruppe der „Franks of Outremer“, bei Hiestand ganz ähnlich die über den christlichen *hereditas*-Gedanken konstruierte Siedleridentität) aufzuzeigen, die aufgrund ihres religiösen Charakters zwar nicht die Andersgläubigen

---

Bohemund von Tarent u. a., Epistula Boemundi, Raimundi comitis S. Aegidii, Godefridi ducis Lotharingiae, Roberti comitis Normanniae, Roberti comitis Flandrensis, Eustachii comitis Boloniae ad Vrbanum II papam. Antiochia, 11. September 1098, in: Heinrich Hagenmeyer (Hg.), Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes, quae supersunt aevo aequales ac genuinae. Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088–1100. Eine Quellensammlung zur Geschichte des ersten Kreuzzuges mit Erläuterungen, Innsbruck 1901, S. 161–165, hier S. 164: *Nos enim Turcos et paganos expugnavimus, haereticos autem, Graecos et Armenos, Syros Iacobitasque expugnare nequivimus, mandamus igitur et remandamus tibi* [...] *omnes haereses, cuiuscumque generis sint, tua auctoritate et nostra virtute eradices et destruas.*

61 Vgl. dazu die nach wie vor umfassendste Studie von Benjamin Z. Kedar, Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims, Princeton 1984.

62 Vgl. Kristin Skottki, Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug. Die Macht der Beschreibung in der mittelalterlichen und modernen Historiographie (Cultural Encounters and the Discourses of Scholarship 7), Münster 2015, vor allem S. 341–355 u. 446–467.

63 Rudolf Hiestand, Nam qui fuimus Occidentales, nunc facti sumus Orientales. Siedlung und Siedleridentität in den Kreuzfahrerstaaten, in: Christof Dipper (Hg.), Siedler-Identität. Neun Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M. 1995, S. 61–80; Alan V. Murray, Ethnic Identity in the Crusader States. The Frankish Race and the Settlement of Outremer, in: Simon Forde, Lesley Johnson u. Ders. (Hgg.), Concepts of National Identity in the Middle Ages (Leeds Texts and Monographs N. S. 14), Leeds 1995, S. 59–73.

64 Hiestand (Anm. 63), S. 61f.; Murray (Anm. 63), S. 59f.

(Muslime), aber doch die orientalischen Christen mit einschließen konnte. Solange die Herrschaft der lateinischen Christen gesichert war, hatten sie offensichtlich kein Interesse daran, auf die Lebensführung der unterworfenen Bevölkerung einzuwirken. Man war sich offensichtlich selbst genug. Wesentliche Merkmale des modernen Kolonialismus sind also nicht erfüllt.

Auch wenn sich also insgesamt zeigt, dass das moderne Konzept des Kolonialismus offenbar für die Kreuzfahrerherrschaften in der Levante nur bedingt fruchtbar zu machen ist, sollte man sich doch davor hüten, diese Erkenntnis zu verallgemeinern. Denn in anderen Kreuzzugsgebieten, allen voran bei den Kreuzzügen des Nordens, etwa in die slawischen Gebiete östlich der Elbe oder auch in Teile des Baltikums, sah das ganz anders aus.[65] Dort scheinen die Elemente des modernen Kolonialismus allesamt vorhanden zu sein, auch wenn dort neben dem kulturellen v. a. das religiöse Sendungsbewusstsein eine besondere Rolle spielte. Denn offiziell war das vornehmliche Ziel dieser Kreuzzüge die ‚Entpaganisierung' der einheimischen Bevölkerung, deren umfassende Christianisierung, und eine religiöse wie kulturelle Anpassung dieser Regionen an die Herkunftsgebiete der Kreuzfahrer, auch und gerade durch die Ansiedlung von Christen aus diesen Ursprungsgebieten.[66] Sophia MENACHE hat auf den bezeichnenden Umstand hingewiesen, dass Joshua PRAWERS einflussreichster Lehrer Richard KOEBNER war, der als Experte für die sogenannte mittelalterliche Ostsiedlung jenseits der Elbe galt.[67] Bewusst oder unbewusst dürfte der Vergleich dieser beiden Siedlungsgebiete vielleicht auch für PRAWERS Vorstellung von der gesellschaftlichen Situation im Königreich Jerusalem eine Rolle gespielt haben.

Es sei hier außerdem noch auf den erstaunlichen Umstand hingewiesen, dass die Rezeption und Verbreitung der Kreuzzugsgeschichte Roberts von Reims im deutschsprachigen Raum ausgerechnet im Zusammenhang mit dem sogenannten Wendenkreuzzug und ähnlichen Plänen im Hinblick auf die slawischen Gebiete entlang der südöstlichen Ostseeküste zu stehen scheint.[68] Bekanntermaßen war nicht nur der berühmte Zisterzienser Bernhard von Clairvaux eifrig um die religiöse Legitimierung des Wendenkreuzzuges bemüht, ebenso bemerkenswert ist, dass die Zisterzienser zu den wichtigsten Vorreitern der Christianisierung und sogenannten Ostsiedlung

---

65 Vgl. v. a. als historiographiegeschichtliche Einführung Sven EKDAHL, Crusades and Colonization in the Baltic, in: Helen J. NICHOLSON (Hg.), Palgrave Advances in the Crusades, Basingstoke 2005, S. 172–203.

66 Vgl. etwa zum sogenannten Wendenkreuzzug schon Hans-Dietrich KAHL, Zum Geist der deutschen Slawenmission des Hochmittelalters, in: Zeitschrift für Ostforschung 2 (1953), S. 1–14.

67 Vgl. MENACHE (Anm. 34), S. 7. Vgl. beispielsweise Richard KOEBNER, The Settlement and Colonisation of Europe, in: J. H. CLAPHAM u. Eileen POWER (Hgg.), The Cambridge Economic History of Europe from the Decline of the Roman Empire, Bd. 1: The Agrarian Life of the Middle Ages, Cambridge 1942, S. 1–88.

68 So schon Peter KNOCH, Kreuzzug und Siedlung. Studien zum Aufruf der Magdeburger Kirche 1108, in: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands 23 (1974), S. 1–33, v. a. S. 6–8.

in diesen Gebieten wurden, die wiederum für die starke Verbreitung der Kreuzzugsgeschichte Roberts von Reims im deutschsprachigen Raum sorgten, wie jüngst von Damien Kempf und Marcus Bull betont wurde.[69] Roberts Aktualisierung des Landnahmemotivs war also offenbar für seine Zeitgenossen auch auf die slawischen Gebiete applizierbar.

Auch wenn die Kreuzzugsforschung inzwischen diese nördlichen Kampagnen ebenfalls als ‚echte' Kreuzzüge bewertet, haben sie bis heute noch nicht auf die allgemeine Definition von Kreuzzügen zurückgewirkt. Ihre genaue, kritische Erforschung unter Berücksichtigung aktueller Kolonialismusdefinitionen kann hier jedoch nur als Forschungsdesiderat benannt werden.[70] Es sei nochmals darauf hingewiesen, dass bei den nordischen Kreuzzügen alle Elemente der Osterhammelschen Definition gegeben scheinen: Die slawischen Gesellschaften wurde auf die (auch wirtschaftlichen) Interessen der Deutschen, Polen und Dänen hin umgepolt; von der einheimischen Bevölkerung wurde eine Akkulturation erwartet, während die Kreuzfahrer um keinen Preis zur Gegen-Akkulturation bereit waren, und die Besiedlung der südöstlichen Ostseeküste wurde aufgrund eines ideologischen Programms vorangetrieben, das auf der These von der kulturellen und v. a. religiösen Höherwertigkeit der nichtslawischen Christen beruhte. Der Grad der Verflechtung dieser Regionen mit der lateineuropäischen Gesellschaft war daher wesentlich größer als im Fall der Levante, was eine Voraussetzung (unter vielen) dafür gewesen sein dürfte, dass das südliche Baltikum dauerhaft zum Bestandteil der lateinischen *christianitas* wurde.

Zusammenfassung

Am Ende bleiben folgende Punkte festzuhalten: Kolonialismus als Interpretament für die mittelalterlichen Kreuzzüge rundweg abzulehnen, halte ich für falsch. Joshua Prawer hat zurecht darauf hingewiesen, dass historische Forschung immer auf solche ‚ismus'-Konzepte angewiesen ist, um Phänomene miteinander vergleichen zu können.[71] Derartigen Abstraktionen kann man natürlich immer vorwerfen, dass sie anachronistisch oder ahistorisch seien, aber was ist dadurch gewonnen? Selbstverständlich ist Kolonialismus für die mediävistische Forschung keine historische Akteurs-, sondern nur eine wissenschaftliche Analysekategorie. Die historische For-

69 Vgl. Kempf u. Bull (Anm. 1), S. xi. Zur Bedeutung der Zisterzienser in diesem Prozess vgl. etwa die Beiträge in Michael Gervers (Hg.), The Second Crusade and the Cistercians, New York 1992.

70 So lässt etwa auch die Gemeinschaftsmonographie Ane L. Bysted, Carsten Selch Jensen, Kurt Villads Jensen u. John H. Lind, Jerusalem in the North. Denmark and the Baltic Crusades 1100–1522 (Outremer 1), Turnhout 2010, die Frage nach dem Kreuzfahrer-Kolonialismus und nach der Bedeutung des dänischen Engagements in den nördlichen Kreuzzügen für die allgemeine Definition von Kreuzzügen weitestgehend unbeantwortet.

71 Constable, Prawer u. a. (Anm. 13), S. 362.

schung unterliegt jedoch einem ständigen Prozess der Vergegenwärtigung und bedarf daher auch unserer Sprache und unserer modernen oder postmodernen Konzepte, um etwa Phänomene der mittelalterlichen Geschichte heute verstehen und deuten zu können. Ob wir nun von Kolonialismus oder von Verflechtung (*entanglement*) reden, solche Begriffe und Konzepte haben doch so lange ihre Berechtigung, wie sie uns beim Verstehen, Vergleichen und Darstellen behilflich sind. Dann erst folgt der Prozess des Differenzierens, des Aufzeigens von Kontinuitäten und Diskontinuitäten, auch von Alteritäten.

Die Orientkreuzzüge führten zu einer Etablierung von politischen Gebilden, von Herrschaftsstrukturen, die lateinische Christen zu Herren über muslimische und orientalische Christen machten. Aber heißt Besiedlung beziehungsweise Kolonisation gleich Kolonialismus? Daniel König verwies unlängst in einem Überblicksartikel zu mittelalterlichen Kolonisierungsphänomenen im Mittelmeerraum insbesondere auf die Uneindeutigkeit und mangelnde theoretische Auseinandersetzung der Mediävistik mit diesen Begriffen.[72] Die Kernpunkte, die er als Kennzeichen der mittelalterlichen Kolonisierung benannte, würden jedoch zweifellos auch auf die Kreuzfahrerherrschaften in der Levante zutreffen – bis auf einen Punkt, der schon mehrmals genannt wurde:[73] Zumindest aus der Selbstsicht der Kreuzfahrer beziehungsweise Orientlateiner traf auf ihre ‚Landnahme' in der Levante gerade nicht zu, dass es sich dabei um einen Prozess von „settlement of a group in a territory that hitherto has not been considered as its own" gehandelt habe.[74] Um es noch einmal zu betonen: Die ‚Rechtfertigungsdoktrin' der Orientlateiner unterscheidet sich maßgeblich von jener in modernen Formen des Kolonialismus. Weil gegenüber der einheimischen Bevölkerung in der Levante kein spezifisches Sendungsbewusstsein entwickelt wurde, stellte sich das Verhältnis von Herren und Beherrschten offensichtlich sehr vielgestaltig dar.

Wie bereits erwähnt, hat Christopher Tyerman für die Kreuzzugsforschung festgestellt, dass mittlerweile das Ende des Konsenses erreicht sei. Für ihn ergibt sich aus den Beobachtungen von Christopher MacEvitt[75], dass letztlich weder ein koloniales noch ein antikoloniales Erklärungsmodell für die Kreuzfahrerherrschaften hilf-

72 Daniel G. König, Mediterranean Medieval Era Colonizations, in: Immanuel Ness (Hg.), The Encyclopedia of Global Human Migration, Bd. 4, Chichester 2013, Sp. 2148a–2155b.

73 Hervorgehoben sei nur König (Anm. 72), Sp. 2148a: „As opposed to other cases of settlement, however, a process of colonization presupposes a specific balance of power which enables the settlers to establish autonomous or at least semi-autonomous sociopolitical structures vis-à-vis the autochthonous population and its politically relevant representatives. […] If the group is made up of people of various geographical origins, it is necessary that the colony maintain fundamental and constitutional links to at least one external power, links that go beyond the mere conduct of foreign relations. These links can be limited to an ideational relationship, but can also imply a regular flow of manpower, goods, and funds, and so on which reinforce the colony and put it at the service of the external power."

74 Ebd.

75 Vgl. Anm. 44.

reich sei, denn: „[i]n positing an intrinsic difference, uniqueness even, in Outremer's experience that owes nothing to general schemes of colonialism or the interplay of civilisations, the challenge to familiar approaches is clear, radical and potentially liberating."[76] Doch wie er selbst einräumt, ist diese vermeintlich einzigartige gesellschaftliche Erfahrung in den Kreuzfahrerherrschaften noch bei weitem nicht genügend erforscht, um daraus tatsächlich ein allumfassendes, neues Erklärungsmodell generieren zu können.

Eine historische Kontinuität zwischen den Kreuzfahrerherrschaften und dem modernen Kolonialismus ist in jedem Fall stark zu bezweifeln und wissenschaftlich wohl auch kaum nachzuweisen. Dennoch wurden die Kreuzzüge in der Vergangenheit und bei manchen Gruppen auch in der Gegenwart für geschichtspolitische Zwecke instrumentalisiert, um gegenwärtige Erscheinungen und Probleme zu legitimieren oder auch zu delegitimieren. Wenn man einen Begriff wie ‚Kolonialismus' auf eine frühere historische Situation zu applizieren versucht, sollte man sich immer bewusst sein, dass er nicht nur ein wissenschaftliches Analyseinstrument darstellt, sondern auch mit Gewalt- und Unterdrückungserfahrungen der neueren Geschichte beladen ist. Diese semantische Aufladung sollte nicht ignoriert, sondern selbst zum Thema gemacht werden. Ich habe das wenigstens rudimentär durch diesen kleinen Einblick in die Geschichte des Konzepts in der Kreuzzugsforschung versucht. Vielleicht sind andere Konzepte, wie das der *Frontier*-Gesellschaft, tatsächlich fruchtbarer und sinnvoller auf die Kreuzfahrerherrschaften anzuwenden als der Begriff ‚Kolonialismus'.[77] Dennoch halte ich die Beschäftigung mit dem sogenannten Kreuzfahrer-Kolonialismus aus zwei Gründen für sinnvoll:

Zum einen zeigt er deutlich, wie stark sich der Wissenschaftsdiskurs in der Kreuzzugsforschung, bedingt durch interne und externe Faktoren, in den letzten 150 Jahren verändert hat. Wurde der Kreuzfahrer-Kolonialismus im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert tatsächlich als eine Art Verflechtungsgeschichte beschrieben, wurde er seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in einer negativen Wendung v. a. zu einem Synonym für Entflechtung – für die absichtlich aufrechterhaltene Trennung zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten, zumindest in der Levante. In diesem Zusammenhang sei auf eine andere problematische Art der ‚Verflechtung' verwiesen, die bisher kaum Beachtung gefunden hat, auch wenn in den letzten Jahren zunehmend Untersuchungen zur älteren Kreuzzugsforschung erschienen sind.[78] Gemeint ist das bereits erwähnte Zusammenfallen von nationalistischer und imperialistischer Aneignung der Kreuzzugsgeschichte – v. a. in Frankreich – mit den tatsächlichen, handfesten Interventionen im Nahen Osten, die ganz klar Teil des modernen Koloni-

76 Tyerman (Anm. 14), S. 178.
77 Vgl. dazu einführend Nora Berend, Frontiers, in: Nicholson (Anm. 65), S. 148–171.
78 Vgl. etwa Elizabeth Siberry, The New Crusaders. Images of the Crusades in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries (The Nineteenth Century Series), Aldershot 2000.

alismus waren.[79] Die Verstrickung der Kreuzzugsforschung in diesen Teil der modernen Gewaltgeschichte verdiente eine umfassende Untersuchung, da vermutlich ähnliche Mechanismen und Strukturen aufgedeckt werden könnten, wie sie Edward SAID und andere für die klassische Orientalistik offengelegt haben.[80] Dann würde vielleicht auch besser verständlich, wie die kruden und weniger kruden Geschichtsbilder zustande kommen konnten, die eine historische Kontinuität zwischen mittelalterlichen Kreuzzügen und modernem Kolonialismus evozieren.

Zum anderen ist es vielleicht gerade die Sprengkraft eines provokanten Begriffs wie Kolonialismus, die hilft, blinde Flecken in aktuellen Kreuzzugsdefinitionen zu offenbaren. In jüngster Zeit lässt sich vermehrt beobachten, dass das Primat der frömmigkeitsgeschichtlichen Definition der Kreuzzüge wieder in Frage gestellt wird.[81] Das Auseinanderdriften von Untersuchungen zu den Motiven und Motivationen der Kreuzfahrer einerseits, und den Lebensbedingungen und der Lebensgestaltung in den Kreuzfahrerherrschaften andererseits, lässt momentan noch den Eindruck entstehen, als ob das eine mit dem anderen gar nicht zusammenhinge. Ich habe hier nur auf zwei genuine, frühe Kreuzzugsgeschichten verwiesen, die nahelegen, dass den Produzenten und Rezipienten dieser Texte eine solche Trennung vermutlich nicht angemessen erschienen wäre. Leider sind aus den Kreuzfahrerherrschaften kaum narrative Darstellungen erhalten, die es erlaubten, Rückschlüsse auf die Selbstdeutung der in der Levante heimisch gewordenen Orientlateiner zu ziehen – wie sie also selbst ihre Situation im Hinblick auf die ursprüngliche Kreuzzugsidee deuteten. Die wohl einzigen aus orientlateinischer Sicht verfassten Darstellungen von Fulcher von Chartres,[82] Walter dem Kanzler[83] und Wilhelm von Tyrus[84] bieten nur sehr wenige

---

79 Erste Ansätze etwa bei Adam KNOBLER, Holy Wars, Empires, and the Portability of the Past. The Modern Uses of Medieval Crusades, in: Comparative Studies in Society and History 48 (2006), S. 293–325; Nikolas JASPERT, Von Karl dem Großen bis Kaiser Wilhelm. Die Erinnerung an vermeintliche und tatsächliche Kreuzzüge in Mittelalter und Moderne, in: Heinz GAUBE, Bernd SCHNEIDMÜLLER u. Stefan WEINFURTER (Hgg.), Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 14), Mainz 2005, S. 136–159, v. a. S. 136–138. Vgl. auch Anm. 14.

80 Bezeichnenderweise hat etwa Robert IRWIN die Ursprünge der Kreuzzugsforschung als ein „orientalistisches Projekt" beschrieben, vgl. DERS., Orientalism and the Early Development of Crusader Studies, in: Peter EDBURY u. Jonathan PHILLIPS (Hgg.), The Experience of Crusading, Bd. 2: Defining the Crusader Kingdom, Cambridge 2003, S. 214–230.

81 Besonders deutlich bei Paul E. CHEVEDDEN, Crusade Creationism versus Pope Urban II's Conceptualization of the Crusades, in: The Historian 75 (2013), S. 1–46.

82 Einmal abgesehen von dem oben analysierten Zitat, vgl. Anm. 55 und dazu Anm. 63.

83 Edition: Galterius Cancellarius, Bella Antiochena. Mit Erläuterungen und einem Anhange, hrsg. v. Heinrich HAGENMEYER, Innsbruck 1896. Vgl. dazu die Analyse der Darstellung in SKOTTKI (Anm. 62), S. 379–405.

84 Edition: Guillaume de Tyr, Chronique, hrsg. v. Robert Burchard Constantijn HUYGENS, Hans Eberhard MAYER u. Gerhard RÖSCH (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 63 / 63A), 2 Bde., Turnhout 1986. Vgl. dazu die umfassende Studie von Rainer Christoph SCHWINGES, Kreuzzugsideolo-

Anhaltspunkte. Dies wiederum könnte darauf hinweisen, dass im 12. Jahrhundert noch gar kein Bewusstsein für eine vermeintlich ‚ursprüngliche Kreuzzugsidee' vorhanden war, zu der man sich in Beziehung hätte setzen müssen.[85] Alle bisherigen Forschungen zeigen jedenfalls eine pragmatische Haltung der Orientlateiner gegenüber der einheimischen Bevölkerung, sodass in den Kreuzfahrerherrschaften selbst offenbar keine neue Kreuzzugs- beziehungsweise Sendungsideologie entwickelt wurde.

Am Ende bleibt festzuhalten, dass selbst ein scheinbar schon überforschtes Thema wie die frühen Orientkreuzzüge unter Einbeziehung aktueller Forschungskonzepte und Fragestellungen noch viel Potential zur Erhellung der mittelalterlichen Verflechtungs- oder auch Entflechtungsgeschichte bereithält, besonders in Hinblick auf die Erforschung des Wissenschaftsdiskurses und der Historiographiegeschichte und für die Kreuzzugsforschung v. a. dann, wenn endlich alle ‚Kreuzzugsarenen' komparativ und theoretisch reflektiert miteinbezogen würden.

---

gie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 15), Stuttgart 1977.

85 Vgl. zur Kritik am Vorhandensein eines ausgereiften Kreuzzugskonzeptes im 12. Jahrhundert umfassend Christopher TYERMAN, The Invention of the Crusades, Basingstoke 1998, v. a. S. 8–29.

Antje Flüchter (Bielefeld)

Diplomatic Ceremonial and Greeting Practice at the Mughal Court

Abstract: This article examines practices of international diplomacy at the Indian Mughal court as a crucial intercultural contact zone; in particular, various perspectives on greeting ceremonies are discussed. In the early 17th century, various European powers were interested in India as an important trading place. Ambassadors from different countries met at the court of the powerful Islamic empire, among them British, Dutch and Portuguese representatives as well as Persian and Uzbek diplomats. As a consequence, situations of multi-sided encounters emerged; symbolic language was at the centre of diplomatic entanglements. However, since early modern Islamic diplomatic practices differed from European customs, transcultural knowledge was significant and European ambassadors had to find a balance between preserving their rulers' honour and adapting to Indian diplomatic standards. Investigating more closely the English East India Company's ambassador and his positioning within the court's internal hierarchy, this contribution analyses the development of transcultural procedures, dealing with the ambassador's problem of how to translate foreign symbolic language. Travel reports and diplomatic manuals show that an ambassador's position was not only measured according to the way he was allowed to greet the emperor, but that it was also compared to other ambassadors' status and prestige. Generally, concessions and flexibility with regard to ceremonial practices have to be assessed against the backdrop of asymmetrical power relations and India's general superiority over European rulers.

On January 10, 1616, Sir Thomas Roe, England's first ambassador to India, experienced his first audience with Jahangir, the Mughal emperor. According to Roe, he received a respectful, or rather a satisfying, reception: two *Principall Noble slaues* led him to the emperor, and Jahangir gave him a *welcome as to the brother of my Master*. Additionally, the delivery of Roe's letter of accreditation met all the standards required in European diplomacy, the presents were *well received* and, finally, Roe was dismissed *with more favour and outward grace (if by the Christians I were not flattered) then ever was showed to any Ambassador, eyther of the Turke or Persian, or other whatsoeuer*.[1] However, most important for Roe – and even more important in the perception of his

1 William Foster, The Embassy of Sir Thomas Roe to the Court of the Great Mogul 1615–1619 as narrated in his Journal and Correspondence, London 1899, reprint Nendeln 1967, vol. 1, p. 109. In the following article, quotations from original texts such as that of Thomas Roe, written in early Modern English, are italicised. Modern English translations of other reports are put in quotation marks.

report – was that he was allowed to greet the Mughal in the European, or English, way: *I had required before my going leave to use the Customes of my Country; which was freely granted, soe that I would performe them Punctually*.[2]

Thomas Roe's mission was generally regarded as a successful one, and credited as building the basis for the English success in India.[3] Still, if we look at the instrumental goal of this embassy, the success can be viewed as limited. Roe achieved a *firman* that secured the established English factory in Surat and thus the trade inside the Mughal Empire. This achievement, though, was not much more than his predecessor had already accomplished:[4] it did not end all the troubles, nor did it grant the English merchants more rights than other Europeans. Therefore, the reason why most people gave a positive evaluation to Roe's embassy seems to be based on his ceremonial success: he did not bow before the Mughal; he did not submit to Asian ways! Thus, this episode joins the narrative tradition of how Europeans resisted Asian despotism, beginning with Herodotus and his description of the Persian *proskynesis*[5] and ending with the even more famous case of George Macartney, said to be the first European who, in 1793, refused to perform a *cotau* before the Chinese emperor.[6]

To understand the introductory encounter between Thomas Roe and Jahangir, we must consider contemporary power relations as well as the interacting groups. In 1616, the English East India Company (EIC) had been founded only recently; the first royal charter was issued in 1600. It was not an easy beginning: the English merchants had to struggle with their Portuguese competitors, who were well established in India, and with the young Dutch East India Company (VOC), which had rather quickly challenged and replaced the Portuguese on the Spice Islands. The Mughal Empire, on the other hand, was at this time powerful and dynamic: during his 63-year reign, Emperor Akbar (1542–1605) founded a lasting Islamic empire on the Indian subcontinent. When Roe arrived in the Mughal Empire, it was the richest and most dynamic

2 Ibid., p. 108.

3 For example: Der Grosse Ploetz. Die Daten-Enzyklopädie der Weltgeschichte, Frankfurt a. M. 2005, p. 1183; this estimation can mostly be found in more general books and overviews; it also sedimented into general knowledge, for example the German Wikipedia, cf. the article about the British East India Company: http://de.wikipedia.org/wiki/Britische_Ostindien-Kompanie [last accessed: 12.03.2015]; it is refuted or at least modified in historiography about India, for example: Richmond Barbour, Power and Distant Display. Early English "Ambassadors" in Moghul India, in: Huntington Library Quarterly 61 (1998), pp. 343–369; Sanjay Subrahmanyam, Explorations in Connected History. Mughals and Franks, New Delhi 2005, pp. 143–183.

4 Cf. about Roe's predecessors Hawkins, Edwards and Middleton: Barbour (note 3).

5 John A. Scott, The Gesture of Proskynesis, in: Classical Journal 17 (1922), pp. 403–404.

6 Whereas this anecdote is quite well known in general Western memory, some recent studies have doubted that it really happened as usually claimed, cf. for example: Ŭn-jŏng Yi, "Anti-Europa". Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung. Eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung (Politica et Ars 6), Münster et al. 2003.

part of the Islamic world.[7] In 1573, Akbar conquered the sultanate Gujarat in Western India with its harbour town, Surat. Due to the addition of this territory, the Mughal Empire gained access to the sea; consequently, contact and interaction with different European groups coming to India also increased.[8] In 1608, the EIC managed to start a first trading point in Surat. It was a difficult start, however, and envoys sent to the Mughal court by the East India Company had only very limited success because they mostly consisted of merchants.[9] A real ambassador, that is, a representative of the king who was experienced in international diplomacy, was needed. Yet, this ambassador would be confronted with very clear power asymmetries in the Mughal Empire. Ceremonially, this meant that everybody – and therefore also all Europeans coming to this court – had to submit to the procedures set by this court.

This article aims to examine the entanglements in diplomacy beyond the European diplomatic system, including the conditions of the described inequalities in power relations. Diplomacy is at the centre of power relations; it is therefore a crucial contact zone and the most promising context from which to explore the intricacies of entanglement. Over the past 20 years, studies on transculturality and contact zones have been inspired by postcolonial theory.[10] Whereas postcolonial theory aims to uncover the underlying Western dominance and also the overpowering and suppression of the non-Western 'other', early modern diplomacy between Asia and Europe functioned under reverse conditions, that is, mostly under the dominance of Asian rulers; European groups, companies, embassies and armies were outgunned by the Mughal Empire. Although these reversed power relations are a well-known fact in the historiography of India, China and other world regions, it is still often neglected or

---

7 Cf. as a general overview of Mughal history Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization, vol. 3: The Gunpowder Empires and Modern Times, Chicago 1977, pp. 59–98; Muzaffar Alam and Sanjay Subrahmanyam, Writing the Mughal World. Studies on Culture and Politics, New York, Chichester 2011.

8 Cf. Manya Rathore, Negotiating the Seas. Situating the Portuguese in the Mughal Foreign Politics under Akbar (1507–1570), in: Birgit Tremml-Werner and Eberhard Crailsheim (eds.), Audienzen und Allianzen. Interkulturelle Diplomatie in Asien und Europa vom 8. bis zum 18. Jahrhundert, Vienna 2014, pp. 146–156.

9 Cf. Barbour (note 3), pp. 343–369; Om Prakash, The English East India Company and India, in: Huw V. Bowen, Margarette Lincoln and Nigel Rigby (eds.), The Worlds of the East India Company, Woodbridge et al. 2002, pp. 1–17.

10 Cf. Mary L. Pratt, Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation, London 1992; Sanjay Subrahmanyam, Courtly Encounters. Translating Courtliness and Violence in Early Modern Eurasia (The Mary Flexner Lectures), Cambridge (Mass.), London 2012; Dan Ben-Canaan, Frank Grüner and Ines Prodöhl, Entangled Histories. The Transcultural Past of Northeast China, Cham 2014.

even suppressed in Western historiography.[11] Therefore, looking into early modern diplomatic relations will help to broaden our understanding of transculturality.[12]

Intercultural diplomacy was, for a long time, a rather blank spot.[13] One reason for this lack of interest is certainly the close link often found in Western historiography between the history of diplomacy and the exceptional nature of Europe: European diplomacy, in the form of the Westphalian system,[14] was traditionally conceptualised as something typically and exclusively European.

The modern approach to a cultural history of politics took a new and refreshing look at diplomacy.[15] However, regarding the 'West-Rest' dichotomy, many studies

11 For the German discourse the handbook of international relations is a most telling example for such an attitude, cf. Heinz Duchhardt, Balance of Power und Pentarchie. Internationale Beziehungen 1700–1785 (Handbuch der Geschichte der Internationalen Beziehungen 4), Paderborn et al. 1997; Alfred Kohler, Expansion und Hegemonie. Internationale Beziehungen 1450–1559 (Handbuch der Geschichte der internationalen Beziehungen 1), Paderborn et al. 2008; cf. with further references about these power asymmetries: Antje Flüchter and Christina Brauner, Introduction: The Dimensions of Transcultural Statehood, in: Ead. (eds.), Dimensions of Transcultural Statehood (Comparativ), 2015 (in print). Paradoxically, both academic traditions, the one arguing for the rise of the West as well as the postcolonial attempts to deconstruct this narrative, for a long time focused on Western dominance, neglecting interactions where 'the West' was inferior.

12 Cf. about the difference between transculturality and hybridity: Antje Flüchter and Jivantha Schöttli, The Dynamics of Transculturality. Concepts and Institutions in Motion, in: Ead. (eds.), The Dynamics of Transculturality. Concepts and Institutions in Motion, Heidelberg 2014, pp. 1–23.

13 This has changed over the last few years, for example: Ralf Hertel, Sabine L. Müller and Sabine Schülting, Early Modern Encounters with the Islamic East. Performing Cultures, Farnham, Surrey, Burlington 2012; Palmira Brummett, A Kiss is Just a Kiss. Rituals of Submission Along the East-West Divide, in: Matthew Birchwood and Matther Dimmock (eds.), Cultural Encounters Between East and West, 1493–1699, Newcastle-upon-Tyne 2005, pp. 107–131; Peter Burschel and Christiane Vogel (eds.), Die Audienz. Ritualisierter Kulturkontakt in der Frühen Neuzeit, Cologne, Weimar, Vienna 2014.

14 The caesura of 1648 has been modified in recent studies, cf. Barbara Stollberg-Rilinger, Völkerrechtlicher Status und zeremonielle Praxis auf dem Westfälischen Friedenskongress, in: Michael Jucker and Martin Kintzinger (eds.), Rechtsformen internationaler Politik. Theorie, Norm und Praxis vom 12. bis zum 18. Jahrhundert (Zeitschrift für Historische Forschung. Beiheft 45), Berlin 2011, pp. 147–164. However, coming from modern history the caesura is still central and rather undisputed, cf. Georg Dahm and Jost Delbrück, Völkerrecht. Die Grundlagen. Die Völkerrechtssubjekte, vol. I/1, Berlin 1989.

15 This approach has been central to the German discourse since the early 21st century: Cf. Barbara Stollberg-Rilinger, Zeremoniell, Ritual, Symbol. Neue Forschungen zur symbolischen Kommunikation in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, in: Zeitschrift für Historische Forschung 27 (2000), pp. 389–405; Ead., Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? Einleitung, in: Ead. (ed.), Was heißt Kulturgeschichte des Politischen (Zeitschrift für Historische Forschung. Beiheft 35), Berlin 2005, pp. 9–24; Christoph Dartmann, Adventus ohne Stadtherr. „Herrschereinzüge“ in den italienischen Stadtkommunen, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 86 (2006), pp. 64–94; André Krischer, Souveränität als sozialer Status. Zur Funktion des diplomatischen Zeremoniells in der Frühen Neuzeit, in: Kauz Ralph (ed.), Diplomatisches Zeremoniell in Europa und

remained trapped in old master narratives, in some ways retelling them – for example with the assumption that the symbolic language integral to European diplomacy could be understood by Europeans only, or even more so, by Western Europeans only! Interaction beyond the Ottoman Empire or Russia was rarely included in this perspective.[16] A comparable ignorance was present in the historiography about Asia. Like the Westphalian system, there was also an early modern Islamic diplomatic community sharing a common language; this community comprised Ottomans, Safavids and Mughals; at times, the Usbek Shaybanids were also included.[17] In studies about this diplomatic system, early modern Europeans were often conceptualised as modern Europeans: as very rational or even very neoliberal beings, presumably looking only at how much things cost without any feeling for symbolic values. "Roe and others were constantly confronted with their own clumsiness and lack of comprehension of Mughal institutions."[18] This clumsiness was partially explained by the assumption that these Europeans were not able to read the specific Mughal system of meaning.[19] When we therefore look into the historiographies of India and Europe, two distinct cultural groups are often described, both having a symbolic language of their own that could not be understood beyond their boundaries.

Contrary to such a distinction, this article understands European-Indian diplomacy as a contact zone, exploring it from a European perspective; it investigates specifically how Europeans perceived differences and how they translated their experiences into action. Thus, this text combines the history of perception and that

---

im Mittleren Osten in der frühen Neuzeit, Vienna 2009, pp. 1–32. Matthias Köhler, „No Punctilios of Ceremony"? Völkerrechtliche Anerkennung, diplomatisches Zeremoniell und symbolische Kommunikation im amerikanischen Unabhängigkeitskonflikt, in: Hillard von Thiessen and Christian Windler (eds.), Akteure der Außenbeziehungen. Netzwerke und Interkulturalität im historischen Wandel (Externa. Geschichte der Außenbeziehungen in neuen Perspektiven 1), Cologne 2010, pp. 427–444; still fundamental William Roosen, Early Modern Diplomatic Ceremonial. A Systems Approach, in: The Journal of Modern History 52 (1980), pp. 452–476.

16 Christina Brauner, Beim „König" von Anomabo. Audienzen an der westafrikanischen Goldküste als Schauplatz afrikanischer Politik und europäischer Konkurrenz (1751/2), in: Burschel and Vogel (note 13), pp. 265–306; Antje Flüchter, Structures on the Move. Appropriating Technologies of Governance in a Transcultural Encounter, in: Ead. and Susan Richter (eds.), Structures on the Move. Technologies of Governance in Transcultural Encounter (Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context), Berlin, Heidelberg 2012, pp. 1–27.

17 Richard C. Foltz, Cultural Contacts between Central Asia and Mughal India, in: Scott C. Levi (ed.), India and Central Asia. Commerce and Culture, 1500–1800 (Oxford in India Readings), New Delhi et al. 2007, pp. 155–175; Richard C. Foltz, Mughal India and Central Asia, Karachi et al. 1998.

18 Muzaffar Alam and Sanjay Subrahmanyam, Indo-Persian Travels in the Age of Discoveries, 1400–1800, Cambridge et al. 2007, p. 129. Nevertheless, Alam and Subrahmanyam's work is fundamental for new perspectives on the Indo-European relationship.

19 Jyotsna G. Singh, Colonial Narratives/Cultural Dialogues. 'Discoveries' of India in the Language of Colonialism, London, New York 1996, p. 31; Bernhard S. Cohn, The Command of Language and the Language of Command, in: Subaltern Studies 4 (1985), pp. 276–329.

of interaction while focussing on European actors, authors and readers. Cultural and ceremonial differences had to (and could) be translated. This article therefore explores this topic by asking a few basic questions: which mechanisms guided the translation and negotiation between integration and transculturalisation and the defence against those mechanisms? The transcultural perspective is not only interested in the mingling of ideas, practices and the like but also in the boundaries of such processes and defensive mechanisms. Looking at entanglement and interaction is the only way of assessing both the specific characteristics of European and other diplomatic forms and procedures and of gaining insight into the formation and negotiation of transcultural procedures and institutions. In the context of international diplomacy, audiences are most likely to ask such questions because it is there that ceremonial actions are most condensed; it can even be claimed that in this situation, everything is symbolic: both the crossing of cultural boundaries and the negotiation of new procedures can be reconstructed into ideal types.[20]

On the one hand, ambassadors had to understand the other cultural system because it was only this knowledge which allowed them to act. On the other hand, they had to preserve their ruler's honour; therefore they were quite strictly bound to special ceremonial rules.[21] The ceremonial (symbolic) or business (instrumental) functions of diplomacy were pondered against each other in academic discourse for a while. Whereas symbolic policy was long understood as a concealment of 'true' intentions or as manipulation, the culturalist approach to political history highlights the relevance of symbolic communication in its own right.[22] Nevertheless, it still – or again – has to be determined as to how these two levels of diplomatic communication are related to each other. The case of intercultural diplomacy is suited for asking these questions again, because here aspects have to be clarified that appear to be rather self-evident in inner European discourse.

A second leading question refers to the boundaries of the sayable; travellers and authors did not, of course, write about everything they experienced. Some things were too obvious or not perceived as noteworthy; other aspects were not sayable because of the structure of the ruling discourse. Both kinds of boundaries of the sayable were not fixed but could differ according to situation, author or genre of the text. For example, the ceremonial restrictions mentioned, meant to maintain the honour of the actors, did not only restrict their actions; they also limited what they could, and would, write in their reports. One must therefore ask in which way entanglements and transcul-

20 Cf. Burschel and Vogel (note 13), especially the introduction by the editors.
21 Cf. Christian Wieland, The Consequences of Early Modern Diplomacy. Entanglement, Discrimination, Mutual Ignorance – and State Building, in: Flüchter and Richter (note 16), pp. 271–285.
22 On these disputes cf. Antje Flüchter, Konfessionalisierung in kulturalistischer Perspektive? Überlegungen am Beispiel der Herzogtümer Jülich-Berg im 16. Jahrhundert, in: Barbara Stollberg-Rilinger (note 15), pp. 225–252, esp. 228–230.

tural phenomena could be described, or what kind of discursive boundaries limited the possibilities to address such aspects of intercultural encounters. Moreover, one has to consider how these reports were perceived in European discourse.

The first part of this article analyses Sir Thomas Roe's example. How did he describe his interaction with Mughal ceremonial, his negotiations and his problems? Were his actions influenced by the rules of European diplomatic ceremonial? The second question embeds Roe's description into the customs of the diplomatic network at the Mughal court by comparing his report to the descriptions of other European as well as non-European embassies. Contrasting Roe's report to those of François Bernier and Niccolò Manucci sheds light on the hierarchies and cultural flexibility of the greeting ceremonial. Finally, the conclusions are confronted with an internal memoir written by François Bernier advising the future French ambassador how to behave at the Mughal court. Contrary to his other rather historiographical texts, this memoir was not meant for publication and therefore adds another level to the European interpretation of the diplomatic negotiations at the Mughal court.

The English ceremonial lens: Sir Thomas Roe and his experiences in the Mughal Empire

Sir Thomas Roe was well-prepared when he arrived in India: he was experienced in European diplomacy because of his stay at the English court;[23] moreover, he had gained knowledge about the Persian court from the Shirley brothers, who had travelled to several European courts on behalf of the Persian shah; he had also read several accounts of his predecessors in India.[24] Nevertheless, in India he was confronted with ceremonial problems from the start. The problems began when he arrived at the harbour town of Surat, where he was obliged to interact with the governor; this was his first meeting with a high-level official of the Mughal Empire. Roe's description of his first interaction is most explicit with regard to the negotiation of ceremonial, much more so than a later description about his interaction with Emperor Jahangir himself. The encounter started out quite promising: when Roe's ship arrived at Surat on January 22, 1615, he received a letter from the governor telling him *that I should be welcome, and if I would dessigne the daye he would send 30 horse for my traine, and his Commanders to meette me, and in all things studdie to giue me that Contentment his power or the means of the Place did afford.*[25] To Roe and his European readers, this may have sounded like an adequate ceremonial reception. He therefore expected

23 About his life still: Michael Strachan, Sir Thomas Roe: 1581–1644. A Life, Salisbury 1989.
24 Ibid., pp. 36–37; Gerald M. MacLean and Nabil I. Matar, Britain and the Islamic World, 1558–1713, Oxford 2011, pp. 63–64.
25 Foster (note 1), p. 43.

a further proceeding similar to that found in European diplomacy. This expectation was probably strengthened by his knowledge about the customs of the Persian court. Four days later,

> a sine being made from land that the Suratts were come ready to receive me, I landed, accompanied with the Generall and the Captaines and the Principal Merchannts; The Generall having first sent 100 shott by Captaine Harris to make me a Court of Guard, and the shippes in their best Equipage giuing me their ordinance as I passed; with his trumpets and Musique ahead my boate in the best manner he Could, which I only signify for acknowledgment vnto him. At my landing the cheefe officers of Suratt with about 30 Companions wer sitting vnder an open Tent vpon good carpets, in graue order.

Roe staged his own arrival on the basis of his knowledge of the European diplomatic context, as was his habit. But the reaction of his Mughal counterparts did not meet his expectations: Roe was *coming almost to them and they not rising, I stayd and sent them word I would not come farthur if they satte still; whervpon they all rose, and I entered the tent and went straight vp and tooke my place in the middest of them.*[26] He almost had to compel his Mughal counterparts to offer him a reception he thought to be adequate.

The real ceremonial problem arose, however, because of Roe's luggage: the custom officers wanted to search it, whereas he vehemently refused their demands to do so: *I answered I would never agree to any condition contrary to the priviledge I claymed as my right and Contrary to that conclusion I made before my landing.*[27] This argument illuminates several levels of Roe's (ceremonial) point of view, showing how he translated his Indian experiences into the language of European diplomatic communication for his readers. Some sentences later, he explained the *right* mentioned before, spelling out his representation theory: his luggage must on no account be searched, because he was *an ambassador to a mightie King.* Moreover, this statement shows that he assumed there existed an 'internationally' shared acknowledgement regarding the treatment of equally ranked and allied rulers. According to Roe's – and the European – understanding, he represented the person of his king literally and thus had to be treated like the English king himself, whereas he viewed the governor as a subject of the Mughal.[28] Roe's belief in such a shared pattern of practice is even more highlighted by his threat to send a letter of complaint about the governor and their quarrels to the Mughal. This insistence on respect for his status and his demand for adequate treatment are major topics in his report. However, it is not just a naïve reliance on supposedly shared rules for diplomatic conduct. Roe was aware that

26 Ibid., p. 46.
27 Ibid., p. 53.
28 Ibid., p. 54: *And hee being Gouernor for the Prince (as yet a subject) I could not thinck he wronged himself to visit me that did represent the Person of a King.*

there might in fact be differences that had to be negotiated beforehand. His irritation stemmed last (but not least) from the perceived Mughal disregard of the negotiations agreed upon; he complained that the procedure was *Contrary to that conclusion I made before my landing.*[29] If an ambassador could not rely on such a negotiation, he would lose the ability to predict events.

Roe's assumption that the rules he adhered to at home could be applied also in India becomes even more obvious if we look at his explanation for the ceremonial problems, as delineated in a letter to the East India Company.[30] Whereas on the one hand he complained that the information available on the situation in India was incomplete, he explained on the other that the actual problem was the fact that his predecessors had not been regular ambassadors sent by a king but rather merchants or captains. Therefore, they were recognised as *impostures*; as a result, Roe had to fight to be treated better than they had been. In his journal, which was sent back to London together with his letter, he explicitly outlined the difference between him and his predecessors: he himself was *a full ambassador* and *sent by the King*, whereas the others had been simple *agents* who had been sent with the aim *to prepare my way and to negotiate in the behalfe of the Honourable Company.*[31] Because of this misconception, the Indian office holders had treated him, in some ways, correctly according to European ceremonial sense because they thought he was just a merchant, whereas he had to fight to be treated as a representative of the English king. His predecessors' behaviour was so inappropriate *that they have almost made yt ridicolous to come vnder that qualetye*, that is, as an ambassador.[32]

In the end, the governor conceded to Roe's refusal to have his belongings searched; moreover, he asked Roe to visit him. Roe declined the request, explaining the representation theory of early modern European diplomacy to the governor: because he outranked the governor, it was more fitting that the governor should visit him. And he could not concede here *haveinge expresse Command from my Master to Mayntayne the Honor of a free king*; therefore, *it was the Custome of Europe to visit those of my quality first.*[33] In his reply, the governor included an explanation concerning the customs of his country: *It was the Custome of this Cuntry that all Embassadors did first Come to the Gouernors, and that he was seruant to a Great King and that he was seruant to a Great King as well as I.*[34] Thus, the governor, in his refusal to acknowledge

29 Ibid., p. 54.
30 Ibid., pp. 93–100.
31 Ibid., p. 54.
32 Ibid., p. 98.
33 Ibid., p. 53.
34 Ibid., pp. 53–54.

the idea that Roe was representing the English king in person, regarded both of them as servants of mighty kings and therefore as peers.[35]

At the beginning of the dispute, both highlighted the customs of their respective cultures and their associated diplomacies. After this first interplay, both also tried to find some common ground: the governor explained that it was a general custom for all ambassadors coming to Surat to visit him first. Roe referred to the Persian ambassadors, who certainly did not visit the governor.[36] In other words, both did not insist on their respective systems of cultural reference but were rather looking for a point of reference that was understandable and acceptable to all parties involved. Even if they did not find a ceremonial solution, the proposals made further reveal attempts to find one: the governor proposed that Roe should visit him; rather than insisting on a traditional audience with Roe, however, the governor offered to meet him outside. Roe suggested that he could meet the governor *in an indifferent Place a horseback, when neyther might be before other* [...] *and soe neyther of us should wronge his master*, instead.[37] These suggestions are similar to European strategies for avoiding problems in setting precedence.[38]

In interpreting Roe's description, it is necessary to consider his intended audience. Roe's complete texts were first published in the late 19th century. These texts were originally not written for publication; during Roe's lifetime, only extracts were published for a wider audience.[39] First, he wrote his journal for the EIC and eventually also for the king; for these readers, he had to justify his behaviour and to prove

35 Considering the Mughal perception of his own importance, it can be doubted that the governor really thought that the English king and the Mughal emperor were equals.

36 Foster (note 1), p. 54.

37 Ibid., p. 55.

38 Barbara STOLLBERG-RILINGER, Die Wissenschaft der feinen Unterschiede. Das Präzedenzrecht und die europäischen Monarchien vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, in: Majestas 10 (2002), pp. 1–26; Thomas WELLER, Theatrum Praecedentiae. Zeremonieller Rang und gesellschaftliche Ordnung in der frühneuzeitlichen Stadt. Leipzig 1500–1800 (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne), Darmstadt 2006.

39 Parts of Roe's texts were published by Samuel Purchas in 1625 as Purchas His Pilgrimes: In Fiue Bookes. The first, contayning the voyages and peregrinations made by ancient kings, patriarkes, apostles, philosophers, and others, to and thorow the remoter parts of the knowne world [...]. The second, a description of all the circum-nauigations of the globe. The third, nauigations and voyages of English-men, alongst the coasts of Africa [...] The fourth, English voyages beyond the East Indies, to the ilands of Iapan, China, Cauchinchina, the Philippinæ with others]...] The fifth, nauigations, voyages, traffiques, discoueries, of the English nation in the easterne parts of the world [...], London 1625, chapter XVI, pp. 535–599. These extracts do not only give an insight into the main interests of European readers, they also reveal what official institutions – or the authors themselves – wanted to have published for a wider audience, cf. about the selectivity of the German translations of Thomas Roe: Antje FLÜCHTER, Die Vielfalt der Bilder und die eine Wahrheit. Die Staatlichkeit Indiens in der deutschsprachigen Wahrnehmung (1500–1700) (Kulturgeschichten. Studien zur Frühen Neuzeit), Affalterbach 2015 (in preparation).

that he did a proper job as an ambassador as well as a negotiator. Therefore it must be assumed that he had to be very careful regarding the honouring of his rank. Moreover, this audience restricted what he could – and could not – write. In the case of his conflict with the governor, Roe could write about intercultural negotiations and about the solutions he suggested. However, it is highly unlikely that he would have written openly about concessions he had to make. Even in the following statement, he had to justify his admissions towards the governor: *But because these Ceremonyes should not hinder our business.* As Christian WIELAND has shown, there were always two main objectives of diplomatic practice: the monarch's honour and the monarch's interests. However, both aims could be mutually exclusive, as Roe's mission proves.[40]

The interaction with the governor was only the beginning of Roe's trouble: on his way to see Emperor Jahangir, he visited Prince Parviz. It was at this point that the real ceremonial problem for Europeans visiting Asian courts became relevant: how should one greet the ruler or a member of his family? Roe was somewhat aware of the problems in this respect. In his journal, he explained that, amongst other reasons, he visited Parviz *to see the fashiones of the Court.*[41] When he approached the prince's throne, an officer made specific demands of Roe: *I must touch the ground with my head, and my hatt off. I answered: I came in honnor to see the prince and was free from the custome of servants.*[42] Again he had to stress that he was not a servant, a mere officeholder, but a representative of his king. Proudly he described how successful he was in this respect – at least no one prevented him from greeting the prince according to his own wishes.[43] Even more, he wanted to come closer to the prince. When this request was refused, he argued: *I desiered noe more priuiledg then the ambassadors of such princess* [*as the King of Persia or the Great Turke*] *had, to whom I held my self equale.*[44] That is, he acted from European and non-European points of reference; thus, he did not insist on European standards, translating them into the customs of the Mughal Empire, at least in the way he understood them. It is at this stage that all the problems regarding Roe's translation become obvious: while acknowledging that he had to translate and adapt to Mughal customs, he believed that the general symbolic language of ambassadors representing the king and the possibility of being treated as an equal to the Persian ambassador was shared, and he translated only individual symbolic elements. His translation clearly reflected the fact that this kind of equality was not translatable. It is noteworthy that Roe's description of how he had

40 WIELAND (note 21), pp. 271–285.
41 FOSTER (note 1), p. 91.
42 Ibid., p. 92. Roe also stresses in his conversation with Parviz – or maybe as well for his English readers –, that he is *an Ambassador from the King of England.*
43 Ibid., p. 92.
44 Ibid., pp. 70–71.

to negotiate the ceremonial at the Mughal prince's court is much shorter than that of his interaction with the governor in Surat.

In December 1615, Roe finally arrived at the court of Emperor Jahangir. Due to an illness, however, he could not present himself before January 1616. By this time, he had gathered several, quite challenging experiences with Mughal ceremonial, as described earlier. In addition, it seemed that the English nobleman had learned from this experience: in his interaction with Jahangir, Roe describes himself as most successful in the ceremonial sense. He negotiated beforehand that he could *use the Customes of my Country; which was freely granted*. After greeting Jahangir, Roe handed over a letter from his king, as well as some presents. He explained his form of greeting explicitly: he performed a triple bow, which corresponded to normal European diplomatic greetings, as, for example, described by Julius Bernhard Rohr in his manual.[45] Roe was quite happy with the outcome of this first audience, writing in his journal that he was not only *well received* but that the king *dismissed me with more favour and outward grace (if by the Christians I were not flattered) then ever was showed to any Ambassador, eyther of the Turke or Persian, or other whatsoever.*[46] He interpreted this as a concession and thus as a result of his negotiations.[47] He had insisted on ascribing to his rank a European pattern of meaning and therefore perceived himself as being equal to ambassadors from one of the most mighty Islamic empires, and his king as being equal to the Mughal emperor.[48]

According to contemporary ceremonial manuals, the negotiation of the particularities of a diplomatic encounter was a fundamental element of diplomacy in Western Europe.[49] Roe had to negotiate the ceremonials; he had to consider what he was willing to perform, and this had to be achieved in conjunction with the ceremonial expectations of his hosts. Roe, as well as many other European ambassadors presenting themselves at Asian courts, expected that they shared the common medium of a symbolic language, and even more, that the foreign diplomatic ceremonials were comparable to the ones they knew. They assumed a very extensive comparability, including the European representation theory and the possibility of being treated according to the rank enjoyed by the respective embassy in Europe, and considered themselves as equals to the mighty Islamic ambassadors. Roe's assumption that he could compare Mughal court culture with English and European cultures can also be deduced from his general description of this system: at his first audience, the

---

45 Julius Bernhard von Rohr, Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschafft der grossen Herren, hrsg. u. kommentiert von Monika SCHLECHTE, Berlin 1733, reprint Leipzig 1990, p. 402.
46 Foster (note 1), p. 109.
47 Roe's understanding of this concession as a privilege is quite obvious when he writes about other occasions where people expected him to greet the Indian way, for example ibid., p. 135, p. 244.
48 It can be doubted that the Mughal court or the emperor himself shared this claim to equality, cf. about Jahangir's perception of the events later on.
49 For example von Rohr (note 45), p. 387.

emperor sat between his elites and several ambassadors, all positioned according to their rank.[50] Roe compared this arrangement with a *theatre – the manner of the king in his gallery.*[51] This comparison with a theatre was often interpreted as an ascription of alterity or even as a sign of the perceived barbarian character of the Mughal court;[52] however, if we consider the early modern use of the theatre metaphor for the world and even more so for court societies,[53] Roe's use of it indicates comparability of the symbolic systems rather than alterity.

For Roe and many other early modern Europeans, the ceremonial was not only a stage on which to represent social position and power; in performative practice, social status and relations were, in fact, produced. Because of the comparability assumed to exist, they applied this understanding to Asian courts; therefore, the same standards had to be observed as were observed in Europe – most of all, the same respect for the represented ruler's honour. Because of Roe's assumption that the Mughal court was comparable to the courts in Europe and that there was a common symbolic language he would be able to translate, he could not excuse ceremonial failures by referring to remote regions or ceremonial differences. While some adaption to local customs might be possible within this framework, there were quite strict boundaries to an ambassador's flexibility. Ambassadors were, on the one hand, qualified translators of foreign court culture because they had to learn and understand it. On the other hand, however, they had very limited opportunities to act on this knowledge.[54] In some ways, ambassadors to Asian courts might have been freer regarding ceremonials, because here their behaviour was not as public as in a European court context; after all, they were not so closely integrated into court communication. There was a limited possibility of concealing some ceremonial concessions without direct consequences. Roe did not have to go into every detail in his journal or in his letters. However, this leeway cannot be assumed to have been very extensive, as European communication networks involved Asian courts and the behaviour of European ambassadors. Moreover, there were often other European competitors present who would be quite willing to talk about a ceremonial slip.

---

50 Foster (note 1), p. 108: *Ambassidors, the great men and strangers of quality within the inmost rayle vnder him, raysed from the ground* [...]. *Meaner men representing gentry within the first rayle, the people without in a base Court, but so that all may see the king.*

51 Ibid., p. 108; similar metaphors are used regarding prince Parviz's court, ibid., p. 92.

52 For example: Abraham Eraly, The Mughal World. Life in India's Last Golden Age, New Dehli 2007, p. 47.

53 Cf. Wolfgang Matzat, Welttheater und Bühne der Gesellschaft, in: Theater im Aufbruch. Das europäische Theater der Frühen Neuzeit 53 (2007), pp. 133–154; Erika Fischer-Lichte, Enttheatralisierung des Theaters als Theatralisierung des öffentlichen Lebens, in: Herbert Willems (ed.), Theatralisierung der Gesellschaft, vol. 1: Soziologische Theorie und Zeitdiagnose, Wiesbaden 2009, pp. 519–532.

54 Cf. Wieland (note 21), pp. 271–285.

The expectation that an ambassador's behaviour in Asia would also become known at European courts and thus the need to insist on proper ceremonials in remote lands, can be clarified by the report of Pietro della Valle (1586–1652), an Italian who travelled to India, writing many letters concerning his experiences. His detailed travel reports have been translated into many European languages.[55] Della Valle accompanied a Portuguese ambassador on a visit to the South Indian king of Ikkeri.[56] He was very distressed at the behaviour of the envoy there because he did not at all act like a professional ambassador. The initial greeting proceeded well; however, afterwards the Portuguese ambassador remained bareheaded throughout the audience. Della Valle explained this behaviour: the ambassador stood bareheaded because the Portuguese custom was to stand bareheaded before their own viceroy; thus he honoured the king of Ikkeri in the same manner as he would have honoured the viceroy in Goa. However, della Valle complained that the ambassador did not visit the Indian ruler as a private person, but in the name of the Portuguese state and of the king: he therefore should not behave like a subject. Moreover, his behaviour was even more difficult because he was the first ambassador visiting King Venkrapa Nayak. In this way, he set a precedent[57] which was perceived as very problematic in a European symbolic environment: it was difficult to change or to increase a rank that was publicly performed and therefore understood to be acknowledged by all persons present.

Such a knowledge about behaviour at foreign courts as well as that about symbolic mistakes and precedents was not only spread through travelogues; some of these events were also included in contemporary ceremonial handbooks, intended to

55 The Italian edition of 1650 was followed among others by an English translation in 1664, translations into Dutch and French followed in 1665, into German in 1674; cf. about della Valle: John Gurney, Della Valle, Pietro, in: Ehsan Yarshater, Encyclopaedia Iranica, New York 1994, pp. 251–255; Jürgen Jensen, Ethnographische Datenerfassung, Dokumentation und Beschreibung bei Pietro della Valle (1586–1652), in: Anthropos 102/2 (2007), pp. 421–439; Wolfgang Reinhard sees della Valle's report as crucial for the planning and realization of the English expansion to the East, cf. Id., Geschichte der Europäischen Expansion, Stuttgart 1985, p. 131.

56 Cf. Pietro Della Valle, Reiß-Beschreibung in unterschiedliche Theile der Welt: Nemblich Jn Türckey, Egypten, Palestina, Persien, Ostindien, und andere weit entlegene Landschafften; Samt einer außführlichen Erzehlung […]; Erstlich […] in Jtalianischer Sprach beschrieben, und in 54 Send-Schreiben […] verf. […]; vol. 4: In sich haltend eine Beschreibung der anmercklichsten Städte, und Oerter in Indien, und denen Höfen jhrer Fürsten, Geneva 1674, pp. 83–88. The Ikkeri Nayaks became important as Viceroys of the Viyanagara Kingdom and later on as one of its successors in the North-western parts of the modern Indian state Kanataka, cf. Burton Stein, Vijayanagara (The New Cambridge History of IndiaI, 2), Cambridge et al. 1989, esp. 69–71; 83–85.

57 Della Valle (note 56), pp. 87–88: *Dann weil er im Namen des Staats/und also des Königs in Spanien da war/so hätte er sich billich bedecken sollen; und zwar umb so viel mehr/ weil er der erste Gesandte gewest/der vor dem Venkrapa Najeka/ alß einem so geringen König erschienen/ dergestalt/ daß er denen/so mit der Zeit nach ihm kommen möchten/keinen so bösen Brauch hätte einführen/sondern die Augen besser auffthun sollen.*

serve as guidelines for future envoys.[58] Therefore the inclusion of such events was not only information from exotic places to be read for amusement only; it was knowledge that was to become part of courtly as well as diplomatic discourse. This knowledge could therefore serve as a precedent for future relations and comparative ranking of European embassies, at least in Asia. European ambassadors in Asia were under observation, which limited their ceremonial flexibility as well as the way in which they embellished their own conduct.

Diplomatic networking at the Mughal court and the practice of how to greet a Mughal

Sir Thomas Roe was not the only European ambassador at the Mughal court whose actions were determined by European discourse. Moreover, to assess his description, his interpretation of Mughal ceremonial and, most of all, the special treatment he claimed to have received by the Mughal Emperor Jahangir, it is necessary to have a closer look at the customs of this court. The events surrounding Thomas Roe have to be put into the context of the Mughals' diplomatic network. European diplomats at the Mughal court were not a singular entity, but rather part of a network comprising numerous embassies and interacting powers. This network consisted of European, Asian and African embassies, with the Islamic powers forming the centre. Only the most powerful ones, the Ottomans, Safavids and Mughals, acknowledged each other – and only each other – more or less as equals; all other rulers and territories were considered to be of less relevance and of inferior rank.[59]

Early modern European texts describe the Mughal court as a place where many different embassies were present. The European texts analysed in this article very rarely differentiate between groups by using the terms 'European' 'non-European' or 'Christian' 'non-Christian' as a structuring category to describe the Mughal court. This acceptance of an interculturally mixed hierarchy indicates that the Mughal court was perceived by contemporaries as a contact zone and as an evolving transcultural sphere.[60] All the embassies were observed and described as a gradually differentiated hierarchy, and all arriving ambassadors had to place themselves in this network,

58 Cf. Abraham van Wicquefort, L'ambassadeur et ses fonctions, La Haye 1682, pp. 352–354 and 368 about the ceremonial faux-pas of a Spanish-Portuguese ambassador at the court of a *roitelet indien* – I thank Christina Brauner for this reference.

59 Cf. about the Mughals' relationship with the other two: Hodgson (note 7), pp. 81–82; about their diplomatic relations with inner Asia: Foltz, Cultural Contacts (note 17), pp. 155–175; Foltz, Mughal India (note 17), esp. pp. 54–56.

60 For conceptual accuracy concerning the complementary terms 'intercultural' and 'transcultural': In a contact zone where different groups meet and interact, we can label this situation as intercultural. For the process of transculturalization, however, it is essential that cultural boundaries are

and because (according to the European understanding) the ceremonial did not only perform but also produce rank and power relations, they tried to gain a good position in the ranking of embassies. The highest position was held by the Persian embassy; the Persians therefore were the most important point of reference.[61]

Following European diplomatic practice, symbolic communication was the most relevant sign for placement within a hierarchy. Some elements of Mughal ceremonial were considered to be most crucial by European travellers as well as by other authors; they are therefore always mentioned in European reports. Among these elements were presents,[62] the delivery of the royal letter,[63] the question of how to greet the ruler and, most of all, whether the ambassadors were allowed to greet in the customary European style or if they had to follow Mughal protocol. All of these elements are tackled in detail in Roe's journal and letters.

This article focuses on the greeting ceremonial at the Mughal court. This part of the ceremonial had special and long-term relevance with respect to the construction of the Orient-Occident dichotomy, as mentioned earlier. In early modern times, the relevance was more specific: according to European understanding, all ceremonials

crossed and that this crossing results in something new instead of just adding different cultural elements, cf. Flüchter and Brauner (note 11).

61 This has already become apparent in Roe's report when he stressed that he was *treated better than any Ambassador, eyther of the Turke or Persian*, cf. Foster (note 1), p. 109.

62 Presents were a huge topic for all diplomatic encounters. Nobody brought as rich presents as the Persian embassies. It seems that the Portuguese and also the Dutch had a sense of choosing appropriate gifts. The English, however, had problems with choosing the right presents in the early 17th century. Over large parts of his journal, Thomas Roe complains about the quality of the presents he got sent by the Company, cf. Antje Flüchter, Sir Thomas Roe vor dem indischen Mogul. Transkulturelle Kommunikationsprobleme zwischen Repräsentation und Administration, in: Stefan Haas and Marc Hengerer (eds.), Im Schatten der Macht. Kommunikationskulturen in Politik und Verwaltung 1600–1950, Frankfurt a. M. 2008, pp. 119–143; Kim Siebenhüner, Approaching Diplomatic and Courtly Gift-giving in Europe and Mughal India. Shared Practices and Cultural Diversity, in: The Medieval History Journal 16 (2013), pp. 525–546. The necessity of presents became a topic in discourse about Asian and Islamic courts. The modern discourse mostly neglects that presents were relevant at European courts, too, cf. Natalie Z. Davis, The Gift in Sixteenth-Century France, Madison 2000; Valentin Groebner, Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit (Konflikte und Kultur 4), Constance 2000; Barbara Stollberg-Rilinger, Zur moralischen Ökonomie des Schenkens bei Hof (17.–18. Jahrhundert), in: Werner Paravicini (ed.), Luxus und Integration. Materielle Hofkultur Westeuropas vom 12. bis zum 18. Jahrhundert, Munich 2010, pp. 187–204; Barbara Stollberg-Rilinger and Gerd Althoff, Die Sprache der Gaben. Zu Logik und Semantik des Gabentauschs im vormodernen Europa, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 63 (2015), pp. 1–22.

63 The delivery of the letter of accreditation was another crucial point, mentioned in many reports. Handing over a letter to the Mughal had two aspects that were important: a) most of the Mughals insisted that it was not handed over directly, but first to the vizier who passed it on to the emperor; b) Royal letters were treated with highest reverence in Mughal culture, much more than Europeans were used to, cf. Flüchter (note 62).

performed and produced power relations. However, the greeting was even more performative because it turned power relations into bodily practice. In the 16th-century Western European context, it gained even more importance because of the confessional divide and the refusal by Protestant actors to kneel before Roman Catholic rulers.[64]

This special relevance may be one reason why European travellers wrote so much about greeting practices abroad. As we have seen, Roe was very proud of his ability to greet Jahangir in his own way rather than in the fashion common at the Mughal court. For the evaluation of this description and the question if Roe really had achieved a success, it is necessary to contrast his report with the ceremonial norm used at the Mughal court. The most relevant sources about this norm stem from the time of Emperor Akbar (1542–1605): the first is the *Ain-I Akbari*, written by Abu ʻl-Fazl, the most important consultant of the emperor and his court historiographer; the second source is a historiographic report of the same time by Badāʼūnī, one of the harshest critics of the same emperor.

There were three forms of greeting: the *taslim*, the *kornish* and the *sijda*. In general, the *taslim* was the most common form, whereas the *sijjda*, a complete prostration, was disputed. Abu ʻl-Fazl explains the first two:

> His Majesty has commanded the palm of the right hand to be placed upon the forehead, and the head to be bent downwards. This mode of salutation, in the language of the present age, is called *kornish*, and signifies that the saluter has placed his head (which is the seat of the senses and the mind) into the hand of humility, giving it to the royal assembly as a present, and has made himself in obedience ready for any service that may be required of him. The salutation, called *taslim*, consists in placing the back of the right hand on the ground, and then raising it gently till the person stands erect, when he puts the palm of his hand upon the crown of his head, which pleasing manner of saluting signifies that he is ready to give himself as an offering.[65]

This description makes it very clear that the message inscribed in these greeting practices is not the greeting between equals but rather implies obedience, or even an offering of one's life. The third form, the *sijda*, humbles the performer even more because it is a kind of prostration similar to the one performed at Islamic prayer. Therefore, under Akbar, it was used only in private, and even this practice was criticised as blasphemous.[66] Following Indian historiography, the greeting practice changed

64 Cf. Barbara Stollberg-Rilinger, Knien vor Gott – Knien vor dem Kaiser. Zum Ritualwandel im Konfessionskonflikt, in: Gerd Althoff (ed.), Zeichen – Rituale – Werte, Münster 2004, pp. 501–533.
65 ʿAllāmī Abuʻl-Faḍl, The Āʼīn-i Akbarī, vol. 1, translated from the Persian by Henry Blochmann (Bibliotheca Indica), Calcutta 1873, p. 158.
66 Badāʼūnī blamed Akbar's father Humayun for having introduced this custom, whereas the historian Eraly says that it was already common in the Delhi Sultanates, cf. Id. (note 52), p. 48. This is an interesting parallel to the European discussion about kneeling before a king that intensified in the Confessional Age, cf. Stollberg-Rilinger (note 64).

slightly depending on the ruling emperor,[67] but all forms of greeting related to head, hands and feet.[68] Some historians claim that the *sijda* became normal practice under Jahangir;[69] it seems to have been banned with the reign of Shah Jahan (1592–1666).[70] Thus, the norm followed under Akbar was still common during the time of the travellers analysed in this article; only the *sijda* was no longer a regular custom under Aurangzeb and therefore not relevant to the texts of Bernier and Manucci.

The first two greeting forms were performed once on rather normal occasions and three times on occasions that were more special, such as "receiving a mansab, a jágír or a dress of honour."[71] It was also the normal way for a foreign ambassador to greet the ruler; when he did so correctly, he became part of the court elite and its hierarchies. Roe's perception of this meaning made it all the more understandable: he refused to perform the *taslim* and thereby, according to European symbolic language, he declined to become part of Mughal society (that is, another servant of the emperor), as was, for instance, the governor of Surat. Contrasting Roe's report with other European texts will clarify whether other European actors shared Roe's attitude or chose a different path of understanding, translating and performing greeting ceremonies.

In the travelogues or letters sent home, travellers to India had to explain their experiences to an audience that did not share them. After outlining the form and meaning of the greeting ceremonials at the Mughal court on the basis of Indian sources and historiography, one needs to analyse how European texts translated them. Besides the texts written by Roe, the reports by François Bernier (1625–1688) and Niccolò Manucci[72] (1638–1717) are those richest in detail. Bernier and Manucci experienced the court culture of Aurangzeb (1618–1707), Jahangir's grandson. Therefore, the historical setting was different from that of Roe's time;[73] yet, the texts describe the same events and therefore enable us to explore divergent European interpretations.

---

67 Cf. Fergus Nicoll, Shah Jahan, New Delhi 2009, p. 163; Eraly (note 52), pp. 48–50.

68 Bernard Cohn, Cloth, Clothes, and Colonialism, in: Daniel Miller (ed.), Consumption. The History and Regional Development of Consumption, London 2001, pp. 405–430, p. 407.

69 For example Eraly (note 52), p. 48; Cohn (note 68), p. 407.

70 Nicoll (note 67), p. 163.

71 Abu'l-Faḍl (note 65), vol. 1, p. 158.

72 Manucci's report serves nowadays as a major source for European-Mughal encounters. It was meant for publication, but its publication history was quite difficult. In early modern times only a shortened and modified version in French was available: Niccoló Manucci and François Catrou, Histoire Générale de l'empire du Mogol depuis sa fondation. Sur les mémoires portugais de M. Manouchi, Venetien. Par le père François Catrou de la Compagnie de Jésu, Paris 1705.

73 Aurangzeb is considered to be the most powerful Mughal emperor; under his rule, the empire reached its largest extension. Moreover, Aurangzeb returned to an orthodox Islamic way of rule. Regarding the fact that only a small minority of his subjects were Muslims, the implementation of an Islamic policy in addition to the re-introduction of the *jizya*, can be doubted. But whereas Akbar and Jahangir were quite interested in other religions, Aurangzeb rather despised them. This may have had

Most of the Europeans who spent some time in India, and even more so the ambassadors, knew the different ways of greeting which were common at the Mughal court. Roe and Bernier used the terms *taslim* and *sijda*. They were therefore aware of these norms; however, they did not generally mention the differences between them.[74] Niccolò Manucci explains that the greeting ceremonial under Aurangzeb still followed "the custom set up by King Akbar";[75] it can therefore also be assumed that the history of this ceremonial was still known.

Bernier, who spent about twelve years at the court of Aurangzeb, explained that the *taslim* was the normal form used by any ambassador when greeting the Mughal. This normality was implied when he labelled it "the Indian way." Nevertheless, there were nuances in the use and in the way in which the embassies demonstrated their position in the hierarchically structured diplomatic network. Bernier, for example, wrote about an embassy sent by the Tartars of Uzbek: "The ambassador, when at a distance, made the *Salam*, or *Indian* act of obeisance, placing the hand thrice upon the head, and as often dropping it down to the ground."[76]

Bernier's assessment of this way to salute is twofold: on the one hand, he explains that the Uzbeks could not expect something different, because only the Persian ambassadors were allowed to salute "according to the custom of their own country."[77] On the other hand, his estimation of this Uzbek embassy is rather low: he gathers that they chiefly came for the presents, interpreting their salutation explicitly not as a greeting between the ambassador and a king, but as an act of obeisance. This estimation matches the meaning that Abu l'Fazl gave to this practice, and this description therefore may prove that Bernier understood its symbolic meaning; nevertheless, Bernier interprets it as a rather humiliating act. Furthermore, he implies that the Uzbeks should have felt slightly more embarrassed for having to salute in the Indian way:

---

some influence on his attitude towards Christian ambassadors. It may be even more important that European trading companies became more powerful at that time. They were still no real threat to the Mughal Empire, but they lost the air of exotic visitors.

74 Thomas Roe, for example mentioned the *sijda* as "size-da" on the occasion when he got a present by Jahangir, cf. Foster (note 1), p. 244, and the *taslim* or *teselim* when he met Prince Khurram, cf. ibid., p. 135. There is a difference in rank between the emperor himself and his son; however, Roe did not explicitly connect this difference to the two terms for the required greeting form. However, in his description of the Persian ambassador's behaviour he highlights the difference.

75 Niccolò Manucci, Storia do Mogor or Mogul India 1653–1708. Translated by William Irvine, vol. 2 (Indian Texts Series 1), London 1907, p. 38.

76 François Bernier, Travels in the Mogul Empire AD 1656–1668. Translated by Archibald Constable, Delhi 1994, p. 117. In this modern English translation the term *salam* is used, the French original as well as the early modern German translation use the term *tasleem* instead.

77 Ibid., p. 120.

> They came away from the audience delighted with their reception, without any feeling of mortification on account of the *salam à l'Indien*, which certainly savours of servility, and not at all displeased that the king had refused to receive the letters of accreditation from their own hand. If they had been required to kiss the ground, or to perform any act of still deeper humiliation, I verily believe they would have complied without a murmur.[78]

Manucci's report about this ceremonial event is of the same tenor.[79] He is a bit more explicit about the Uzbek ambassadors themselves: "They were all men of dirty and rustic habits, of green and black complexion."[80] The Uzbeks, as well as several other non-European embassies, were clearly at the lower end of the hierarchy at the Mughal court, at least as perceived by the Europeans.[81]

In European texts, many other embassies from smaller non-European territories are mentioned and assessed in a manner similar to the Uzbeks, or even worse. Manucci and Bernier wrote, for example, in much detail about four embassies visiting Aurangzeb at the same time: those from Mecca, Arabia Felix, the prince of Bassora and the king (emperor) of Ethiopia. Whereas the latter got some credit, Bernier was not very impressed by the first three: "They apperar'd in so miserable and confused an Equipage that it was perceived they came only to get some money by the means of their Present."[82] The description of smaller Asian embassies in European texts certainly also served the European audiences' curiosity and their yearning for exotic details. When authors wanted to report the performance of power, they wrote about a Persian embassy. Undisputedly, the Persians stood at the top of the diplomatic hierarchy.[83] With respect to the European perception of diplomatic ceremonial in general, and that of the Indian Mughal court in particular, it is interesting to see how this interaction is described: in addition to their numerous elaborate presents, a special interest was taken in the way they greeted the emperor. Bernier, as well as Manucci, wrote many pages about a Persian embassy at Aurangzeb's court; however, they came to slightly different conclusions, based on the same event.

---

78 Ibid., p. 119.

79 Manucci (note 75), pp. 36–39.

80 Manucci (note 75), p. 39.

81 Uzbekistan and the inner Asian territories in general were esteemed as "centres of religious learning" by Mughal Muslims, cf. FOLTZ, Mughal India (note 17), p. 32. Moreover, the central Asian descent of the Timurid dynasty of the Mughals has to be taken into account in the estimation of Uzbekistan and Uzbek embassies; cf. A. R. KHAN, An Indo-Centric Perspective on Uzbekistan. The Retrospective and Contemporaneous in Babur's Memoirs, in: Indian Historical Review 29 (2002), pp. 77–86; on descent of the Mughals from Timur, cf. Stephan CONERMANN, Das Mogulreich. Geschichte und Kultur des muslimischen Indien, Munich 2006, p. 7, 10.

82 Bernier (note 76), pp. 133–134; the same embassy is described by Manucci (note 75), pp. 109–116.

83 Whereas the Ottoman Empire was certainly considered as equal in power, the Mughals did not have comparably frequent diplomatic exchange with them as with the Safavids, cf. HODGSON (note 7), p. 82.

Manucci[84] stresses how important it was for Aurangzeb that the Persian ambassador should greet him in the Indian way. He instructed the people who met the ambassador on his way to Agra to gain his confirmation that he would follow Indian ceremonial. Therefore, negotiations before an audience were common in the Mughal context. Aurangzeb even took (in Manucci's description, at least) some precautions in case the ambassador would not follow his wishes: "Fearing that the ambassador might not wish to make the necessary obeisances, Aurangzeb caused four tall, muscular men to be posted near him with orders that, should he decline to follow the custom, they should by force make him bend his neck."[85] During the audience it became obvious that these precautions were necessary: contrary to the promises he had made beforehand, the Persian ambassador "made his *salām* in the Persian fashion by placing both hands on his breast"; consequently, the two servants "took him by the hands, and two by the neck, and without force or violence, as if they were teaching him, they lowered his hands and bent his head. They told him that thus it was the fashion to make obeisance in the Mogul country."[86] Accordingly, Manucci also interprets this greeting practice as an act of obeisance. On this occasion, the Persian ambassador seemed to have given in: "Upon this the ambassador acted prudently, and allowed his whole body to bend without resisting, and performed his bow in the Indian manner."[87] This story strongly highlights the relevance of the ceremonial as the place where power is not only represented but produced. Conversely, Aurangzeb seems to be rather anxious that his importance be demonstrated by the ceremonial. His hierarchical position is not merely accepted, but the reverence due to the imperial persona has to be enforced. Therefore, in the way Manucci tells the story, Aurangzeb does not really appear to be very powerful and mighty.

Bernier, on the other hand, wrote about the same event, drawing a different picture of Aurangzeb. This fits into his general, rather positive, evaluation of this emperor; he gives us a slightly different view on the meaning of the diplomatic ceremonial at the Mughal court. Bernier had heard the same rumours that Aurangzeb wanted to force the ambassador to act according to the Emperor's wishes; however, he did not believe them: "It is sufficiently evident, however, from what we witnessed, that there were idle tales, and that Aureng-Zebe is raised much above the necessity of recurring to such expedients."[88] According to Bernier's report, the Persian ambassador also saluted only in his (that is, in the Persian) manner, but Aurangzeb reacted differently:

84 About the Persian embassy cf. Manucci (note 75), pp. 47–53.
85 Ibid, p. 48.
86 Ibid.
87 Ibid., p. 50.
88 Bernier (note 76), p. 146.

"Aureng-Zebe welcomed him [the Persian ambassador] with the greatest politeness; manifested no displeasure at his making the *salam* in the Persian manner."[89]

The implicit message of this story is that a king as mighty as Aurangzeb did not need the confirmation of his powers through ceremonies. In his generosity and his unpretentious way, he is depicted as being above ceremonial details. This positive assessment by Bernier of Aurangzeb was enhanced by a story about his father. According to Bernier, Shah Jahan had tried by several means – including building a new, very small door to his audience chamber – to force a Persian ambassador to bow before him.[90] If we compare the descriptions by Bernier and Manucci, we see that both of them used the ceremonial as an instrument to judge the emperor, specifically to evaluate his character and power. In Bernier's text, Aurangzeb reminds us – admittedly in an anachronistic way – of enlightened absolutism à la Frederick II of Prussia or Emperor Joseph II and their staging of an anti-courtly and anti-ceremonial habitus,[91] whereas according to Manucci's description, Aurangzeb is weak and totally dependent on the correct performance of ceremonial.

Roe also wrote about a Persian embassy he experienced. If we contrast his report with those by Manucci and Bernier, the direction of the message is reversed: Roe judged and devaluated the Persian ambassador and not the Mughal emperor. When the Persian ambassador *approached, he made at the first rayle three teslims and one sizeda (which is prostrating himselfe and knocking his head against the ground), at the intrance*. The whole description of this interaction expresses Roe's contempt for the Persian ambassador, as well as for his behaviour. In a malicious manner, Roe recounts how the ambassador was assigned a very bad place at the table, representing only the seventh rank among the courtiers: *which in my judgement was a most inferiour place for his masters embassador, but that hee well deserved it for dooing that reverence which his predecessors refused, to the dishonor of his prince and the murmer of many of his nation.*[92]

This is a third way in which to interpret ceremonial behaviour: whereas Manucci and Bernier use it to evaluate the emperor's character, Roe uses it to assess another ambassador who adapts the host culture too much, thereby humiliating both himself

89 Ibid., p. 147.

90 Ibid., pp. 151–152. Several times Bernier uses Shah Jahan in his work as a negative foil to highlight Aurangzeb's prudence regarding state affairs.

91 Cf. about Frederick II Andreas Pečar, Vom politischen Nutzen des Schlossbaus in Brandenburg-Preußen. Raumstruktur, politische Funktion und Semantik, in: Henriette Graf and Nadja Geissler (eds.), Wie friderizianisch war das Friderizianische? Zeremoniell, Raumdisposition und Möblierung ausgewählter europäischer Schlösser am Ende des Ancien Régime. Beiträge einer internationalen Konferenz vom 2. Juni 2012 (Friedrich300 – Colloquien, 6), 2006, URL: http://www.perspectivia.net/content/publikationen/friedrich300-colloquien/friedrich_friderizianisch/pecar_nutzen [last accessed: 17.03.2015].

92 Foster (note 1), p. 295.

and his ruler.[93] Within this context, Roe legitimates his own behaviour. An important difference between the three reports is due to the fact that Roe wrote about himself, his own honour and his success; he also had to justify his behaviour towards the English king and towards the EIC. Bernier and Manucci also wrote from a European perspective, but their descriptions of Persians, Uzbeks or other embassies did not fall back directly on their own person or on their respective kings.

So far, only different European perceptions of some important and some less important non-European embassies have been analysed. The difference between the perception of Roe on the one hand and Bernier and Manucci on the other leads us to the question of how European authors wrote about European embassies.

In general, European authors preferred to write about Asian rather than European embassies bowing before the Mughal emperor. If they wrote about Europeans, they preferred to describe European groups to which they did not belong themselves. Manucci and Bernier wrote, for example, about a Dutch embassy, led by Dirk van Adrichem, to Emperor Aurangzeb. Manucci's report does not linger much on the greeting practice, praising van Adrichem for his prudence and pointing out that he was "thoroughly acquainted with the Mogul customs […]. Since he knew that those who bring the largest present and the heaviest purse are the most acceptable, the best received, and the soonest attended to, he brought a present for the king."[94] Bernier shared Manucci's estimation of van Adrichem;[95] more important for the present argument is the fact that he wrote in more detail than the Italian traveller about greeting procedures. The Dutch saluted first in the expected Indian way, afterwards also in the European manner. Contrary to Roe's and Bernier's descriptions about the Persian embassy, this European style of greeting is not interpreted as a favour to the Dutch by Bernier but as a means to satisfy Aurangzeb's curiosity: the emperor "even expressed a desire that Monsieur Adrican, after the gentle man had performed the Indian ceremony of the *Salaam*, should approach and salute him à la Frank."[96] The description does not express maliciousness such as that reflected in Roe's observation about the Persian ambassador; Bernier rather praises van Adrichem because he did "not

93 Of course, this is not only an evaluation of the Persian ambassador, but also a retrospect legitimation of his own insistence not to greet in the Indian way. The message for the reader was that ceremonial concessions were not the way to achieve something at the Mughal court.

94 Manucci (note 75), p. 62; cf. also the list in van Adrichem's own report: Bernet Kemperer, Journaal van Dircq van Adrichem's hofreis naar den Groot-Mogol Aurangzeb, 1662, 's-Gravenhage 1941, pp. 26–27, p. 162.

95 Bernier (note 76), p. 127: "This individual possesses integrity, abilities, and sound judgement; and as he does not disdain the advice offered by the wise and experienced, it is not surprising that he acquitted himself to the satisfaction of his countrymen."

96 Bernier (note 76), p. 127. In the eyes of Bernier, this was an astonishing gesture as he explains that Aurangzeb "despises Franks or Christians, yet upon the occasion of this embassy, his behaviour was most courteous and condescending."

disdain the advice offered by the wise and experienced"[97] but rather followed it in his behaviour at the Mughal court. Nevertheless, the ceremonial practice laid out in his published report mirrors the fact that Bernier did not consider the Dutch to be very important. He went on that there was no reason to complain about this procedure because the Uzbeks had been treated in the same way.[98] Thus, he placed the Dutch on a par with the Uzbeks, and he had not evaluated the latter very highly. However, this assessment concerns only the ceremonial part of van Adrichem's mission. Bernier, as well as Manucci, describe how van Adrichem ranked himself, by his ceremonial behaviour, as assuming a minor position in the Mughal hierarchy. At the same time, they stressed his prudence and success regarding the aim of his mission. Contrary to Roe's description and legitimation, the instrumental and symbolic aspects of van Adrichem's embassies are perceived as being more separated. In the Dutch case, ceremonial concessions did not entail instrumental failure, but rather the contrary.

Fortunately, we also have van Adrichem's own report about his encounter with Aurangzeb. He wrote about his presents and also about the (more or less) friendly welcome he received. He described in more detail the delivery of the letter of accreditation and, rather briefly, his greeting: he, Joan Elpen, a merchant, and Ferdinand de Laver, their secretary, *hun voor's coincx throon begeven en vulgens de dees lants wyse der vereyste eerbiedieghe yt nedrig obgedragen heben.*[99] That is, he admitted having greeted in the way demanded by the country's customs; however, he does not go into detail as to what is meant by the *lants wyse*. This lack of clarity was noticed by Bernet KEMPERER who published van Adrichem's report in 1941; he added a footnote with Bernier's description about the ceremonial, quoting also from Ain I'Akbari to illustrate what the 'Indian way' meant. Van Adrichem's report was written only for internal use of the VOC and not for publication; therefore, he only briefly touched upon the topic of his manner of greeting. The Indian way of greeting was certainly not a success during his mission; however, the ceremonial part was not his most relevant result; more importantly, he was successful with respect to the instrumental aim of his mission. It has to be considered, on the one hand, that ceremonial concessions could be justified by instrumental gain. On the other hand, it was easier for the Dutch VOC-embassy to make such concessions because the Dutch did not have to defend a position in the European power system, as did the English; the Dutch also struggled in the European context to be acknowledged as equals.[100]

97 Ibid., p. 127.
98 Bernier's comparison with the Uzbeks refers to the fact that Aurangzeb did not take their letter with his own hands, receiving it rather from one of his *omrahs;* Bernier (note 76), p. 128.
99 KEMPERER (note 94), p. 160.
100 For the problems of the Dutch ambassador Adrien de Pauw concerning his *adventus* in Münster on the occasion of the Westphalian treaty cf. Dorothee LINNEMANN, *Repraesentatio Majestatis?* Zeichenstrategische Personkonzepte von Gesandten im Zeremonialbild des späten 16. und 17. Jahrhunderts, in: Andreas BÄHR, Peter BURSCHEL and Gabriele JANCKE (eds.), Räume des Selbst. Selbst-

Yet, even if we consider this distinction between the symbolic and the instrumental aspect, as well as the opportunity to counterbalance instrumental gain with ceremonial concessions, European authors still preferred to write about the behaviour of non-European embassies before the Mughal, neglecting the European embassies, especially those which they felt connected to. The published reports about the Dutch embassy were written by an Italian and by a Frenchman. Manucci did not write about Italians, and Bernier did not write reports about French embassies conducting the *taslim*. Manucci wrote about the Frenchman de la Boullaye le Gouz who was sent to the Mughal court by Colbert in 1664 for the purpose of negotiating the opening of a factory in Surat. Astonishingly, Bernier does not mention this embassy.[101] We can assume that this implies quite relevant boundaries of the sayable. This is not only important considering texts; an even stronger boundary can be noticed regarding illustrations.[102]

Bernier's memoir: an internal piece of advice on how to behave at the Mughal court

In the final part of this article, the previous discussion will be contrasted with another text, again written by François Bernier. On his way back to France in 1668, Bernier met François Caron, director-general of the French East India Company between 1667 and 1673.[103] Caron was sent to the Mughal court to promote French trade with the empire. He had asked Bernier to write a memoir about how to conduct oneself at the

zeugnisforschung transkulturell (Selbstzeugnisse der Neuzeit 19), Cologne, Weimar, Vienna 2007, pp. 57–76, here pp. 69–73.

101 Cf. Ona Yasuyuki, The French Travellers and the Mughal Empire in the 17th Century, in: Mikasa no Miya Takahito (ed.), Cultural and Economic Relations between East and West. Sea Routes (Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan 2), Wiesbaden 1988, pp. 82–88. Manucci wrote about problems with delivering the letter but not about greeting ceremonial. Boullaye's mission was rather forgotten in European discourse. One reason might be that he died on his way back; therefore we do not have an account of his own about this visit to the Mughal court but only one from his earlier journey. Recently Sanjay Subrahmanyam rediscovered this French traveller; cf. Ead. (note 10), pp. 198–199.

102 An interesting parallel is provided by the strategies of European ambassadors at the Ottoman court. They ordered pictures to be made of themselves as ambassadors, but never representing themselves on the occasion of greeting ceremonials; cf. Dorothee Linnemann, Visualising "State-Building" in European-Ottoman Diplomatic Relations. Visual Ceremonial Descriptions and Conflicting Concepts of Early Modern Governance in the Late Seventeenth and Early Eighteenth Centuries, in: Flüchter and Richter (note 16), pp. 251–269.

103 Cf. about Caron and his activities in India Aniruddha Ray, The Merchant and the State. The French in India, 1666–1739, 2 vols., New Delhi 2004, esp. pp. 41–50.

Mughal court.[104] This memoir was written with an aim different from Bernier's three-volume report about India. It was not meant for publication but rather as a behavioural guideline for internal use. It thus sheds light on the difference between texts written or edited to be published and those that were not. We must ask as to how this structured the assessment of ceremonial in general and the pondering of symbolic and instrumental aims of such missions.

The memoir tackles power relations at the Mughal court, the elites and the influence of individual actors, as well as the problems with and between the respective European groups. Last but not least, Bernier gives quite strong advice on how the French ambassador should behave. In this memoir, Bernier is also quite explicit about greeting:

> As to the *salam* they will not prevent us from making it when entering and leaving the King's presence after our own fashion; nevertheless, if after having received the serapahs or dresses we went so far, as is the custom, that is to say, to make the *salam* in the Indian way, putting the hand three times on the head and stooping to the ground, I see no harm in doing it.[105]

This memoir has an intention very different from the other texts analysed so far. As a behavioural guideline, it does not conceal a practice that might seem humiliating. In the same way, as in his other texts, Bernier describes how to greet and insists that the French ambassador will have to greet in this way. However, this text also reveals the problematic character of this form of greeting: it has to be performed only because it cannot be avoided.

Bernier also put the position of the future French ambassador in relation to other embassies. Dirk van Adrichem is mentioned again, but whereas in the published travel report his ceremonial behaviour ranked him as similar to the Uzbeks, he is used as an example for the French in this memoir, and his prudence regarding state affairs is praised again.[106] In the context of European diplomacy, a French ambassador would never have put himself on a par with a Dutch one. The situation at the Indian court was different. In this memoir, Bernier distinguished quite clearly between business interests and issues of ceremony and honour. This difference is most explicit when Bernier explains how the letter should be handed over to the Mughal emperor: the best way would be to deliver it to him personally and into his hands; however, the French ambassador should not insist on this form: "I think it would be far better to

104 I quote here from the translation into English: Theodore MORISON, Minute by M. Bernier upon the Establishment of Trade in the Indies. Dated 10th March, 1668, in: Journal of the Royal Asiatic Society 65 (1933), pp. 1–21.
105 Ibid., p. 9.
106 Ibid., p. 13.

confine our attention to the purpose of our monarch who only sends letters to assist the business of the Company and not to ruin it."[107]

The differences between the instrumental and the symbolic aims of such a diplomatic mission are also articulated when Bernier compares the behaviour he suggests to that of the Persian ambassador. Whereas Thomas Roe tried to be on a par with the Persian envoy, Bernier advised the Frenchman not to become involved in such a competition. In the context of the *salam*, he mentioned that only the ambassador from Persia managed not to greet in the Indian way. However, he stressed that the Persian "did not come here for his advantage, but to do honour."[108] Against the backdrop of the new cultural history of politics, it seems questionable whether the distinction between symbolic and instrumental aspects can be made. From this point of view, an ambassador needed to perform ceremonial duties in such a way as to ensure his and his ruler's honour in order to establish adequate power relations. Only on this basis did successful negotiations seem possible. This strategy was chosen by Roe, as analysed above. Bernier, knowing the Mughal system in detail, took another position, understanding that no European or Christian ruler would be accepted as equal to the Mughal emperor or even to the Persian ambassador. Whereas religion was normally not a central category in European texts about the Mughal empire,[109] Bernier highlights its relevance in this context.[110] He stresses that Mughal society had no real interest in Europeans and that this was a marked difference to the Safavid case, explaining that in Persia for reasons of state "there is a show of doing honour to the Franks."[111] The Persian shah had some interest, for example, in an alliance with some European groups; the Mughal emperor, however, did not. Therefore, Bernier advised his compatriot to be patient and humble.[112] This advice is all the more interesting if we remember that Roe used his knowledge about the Persian court as a guideline for his behaviour in India.[113]

Nevertheless, against the background of European diplomacy Bernier's advice might have been difficult to follow. One more aspect has to be considered: Bernier understood the future French embassy to be mainly an affair of the French East India

107 Ibid., p. 9.
108 Ibid., p. 9.
109 The reports written by Jesuits and other missionaries provide an exceptional case. The lack of religion as a central category is one of the interesting differences between the perception of the Mughal empire and the Ottoman empire, cf. with more details and further references Flüchter (note 39). Early modern Muslim empires perceived each other as in some way related and therefore as more or less equal, cf. Richard C. Foltz, Mughal India (note 17), p. 31.
110 Cf. Morison (note 104), p. 13.
111 Ibid., p. 3.
112 Ibid., p. 9: "And it is principally in this despatch of business that there will be need of care and attention, patience and self-control and mastery of our French temper."
113 Cf. the beginning of this article.

Company, merely supported by the French king, rather than as a truly royal embassy. He advised that the company should send a small group, and that "there would be no harm if everything at all times gave the impression of the merchant, of the stranger newly arrived who has not got all his equipment."[114] In such circumstances the company's embassy would be very flexible; they could either draw on their ruler's reputation and honour or desist from it, according to the demands of a given situation.[115]

Whereas Roe did not avail himself of the possibilities of such a leeway, insisting on being a royal ambassador, Bernier recommended a behaviour more in line with the Dutch example. Whereas, as mentioned, the equation of Dutch and French embassies at European courts was difficult or even impossible, it seemed to be a good solution at an Asian court and even more so if the French understood themselves first of all as ambassadors of the East India Company and not as representatives of their king. There are also some references with respect to the English EIC; the English factories in India in the 1660s explicitly referred to the Dutch ambassador van Adrichem.[116] The balance of ceremonial and instrumental aims was pondered differently by Roe and Bernier.

To conclude this article, some doubts will be raised as to how large Roe's ceremonial success actually was. He interpreted his reception and greeting in the English way as a privilege, and as a special treatment accorded to him by the Mughal emperor. He also considered himself to be in a higher ceremonial position than the Persian ambassador. However, this self-perception of Roe's did not match the perception reflected at the Mughal court. Perhaps to Jahangir Roe was just some exotic traveller. When he arrived at the Mughal court, the British were just beginning to gain some relevance in India. In the early 17th century, the Dutch and the Portuguese were still much more important European powers; however, in terms of rank none of them compared to Persian, Central Asian or other Indian territories. Therefore, Roe was perhaps perceived as not being very important, but rather as strange and amusing, and therefore some liberty regarding his way of greeting may not have been really an issue. Thus the event could be compared to the reception of the Siamese embassy at the court of Louis XIV.[117]

---

114 Ibid., p. 3.

115 About this general flexibility of companies in non-European areas cf. Christina Brauner, Kompanien, Könige und caboceers. Interkulturelle Diplomatie an Gold- und Sklavenküste im 17. und 18. Jahrhundert (Externa 8), Köln 2015.

116 They explained his success first of all with the value of his presents, but his ceremonial behaviour may also have been considered as relevant, cf. William Foster, The English Factories in India. 1661–1664, Oxford 1923, pp. 120–121.

117 Cf. Peter Burke, The Fabrication of Louis XIV, New Haven et al. 1994, p. 98; Ronald S. Love, Rituals of Majesty. France, Siam and Court Spectacle in Royal Image-Building at Versailles in 1685 and 1686, in: Canadian Journal of History 31 (1996), p. 171–198.

Conclusion

The texts and events analysed present the early modern Mughal court as an intercultural contact zone in which ceremonials and symbols were translated and transcultural procedures were negotiated. However, transculturality is rarely negotiated between equal partners; power asymmetries always have to be considered. Before the second half of the 18th century, the European partners of the Mughal empire were not very powerful. Therefore, Europeans were obliged to submit to the empire's ceremonial rules. European ambassadors tried to develop a transcultural procedure – even if not outlined very explicitly – from their marginal position. This procedure was one they could live with and, even more, one they could report home. The result was rather a European mimicry than proto-colonial overpowering.

Power relations were also relevant from the Mughal emperor's point of view. In the early 17th century, it was not as important for a Mughal ruler to prove his hegemony regarding an English embassy at the ceremonial stage as it was in his interaction with the Persian ambassador. This may be an explanation for Roe's ceremonial success: perhaps it was amusing for Jahangir to have such an exotic ambassador as Thomas Roe at his court. Whereas Roe understood his ceremonial privilege as the result of his negotiations, Jahangir was perhaps just willing to allow him some misbehaviour or a transcultural practice because he did not consider the English ambassador to be of any relevance. In contrast, Aurangzeb, who was in many respects a mightier emperor, insisted on Mughal ceremonial. This can be taken as proof that the Europeans were taken more seriously in the late 17th century.

For a further assessment of the evolution of transcultural procedures in intercultural encounters, we have to look more closely into the encounters themselves. Leonard BLUSSÉ has published an amazing study about transcultural ceremonial of the Dutch East India Company in Batavia, constructed for the purpose of communicating with Asian embassies and rulers.[118] Comparable studies regarding pre-colonial intercultural encounters at superior Asian courts are necessary to deepen our understanding of transcultural practices.

The comparison of the different texts and situations has also shown that there was no specific adequate behaviour with regard to how to act as an ambassador at the Mughal court or at non-European courts in general. The sources describe and propose different strategies which implied different interpretations of the Mughal court and of the ways in which to translate its customs into European concepts. Sir Thomas Roe understood the Mughal ceremonial as very similar to the European one; most of all, he assumed that there existed a comparable representation theory and that the English king could be considered as equal to the Mughal emperor. He

---

118 Leonhard BLUSSÉ, Queen among Kings. Diplomatic Ritual at Batavia, in: Kees GRIJNS and Peter J. M. NAS (eds.), Jacarta-Batavia. Socio-Cultural Essays, Leiden 2000, pp. 25–41.

acted accordingly, insisting on being treated as an equal partner, or at least not as his king's servant. Contrary to this perception, the texts by Manucci and Bernier meant for publication are based on the understanding that equality with the Mughal emperor was not granted to any embassy except the Persian one, and even that exception was disputed. These texts therefore describe how ambassadors of different countries, non-European as well as European, positioned themselves in the (not only diplomatic) hierarchy at court. This practice of negotiating from below became even more explicit in Bernier's memoir, in which he unmistakably highlights the boundaries of negotiation and the ceremonial concessions which had to be made for an (instrumentally) successful mission.

All the authors analysed in this article understood Mughal ceremonial as a system that could be translated into European ceremonial language. However, Roe was convinced that the whole system was comparable to the European one, whereas Manucci and Bernier saw it as a system governed by different rules, but in which individual acts or ceremonial 'words' could still be translated. There was a shared way of expressing power and power relations in symbolic form; consequently, understanding and translating was possible. The way in which to greet, this article's central topic, was in both systems a way to stage the relation between ruler and greeter; esteem and contempt could be expressed by such practices. However, within the Mughal system, this implied an integration into Mughal hierarchy, whereas according to the European system, the ambassador remained distinct from the foreign court. It seems that in the end Bernier and Manucci perceived the fundamental differences more correctly than Roe did.

Such a different understanding entailed a different way in which to consider the instrumental and the symbolic aims of diplomatic missions. Roe mentioned the instrumental aim, the 'business', only in his description of how he interacted with the governor of Surat. In the description of the audiences granted by the Mughal emperor or by the emperor's son, he focussed only on ceremonial aspects, assuming that adequate ceremonial treatment provided the appropriate basis for a successful mission. In Manucci's and Bernier's published sources, the instrumental aspects are accorded minor relevance, too. This is due, among other reasons, to the genre of travel reports. Early modern readers were more interested in ceremonials than in actual negotiations. However, these sources do mention the success of the Dutch ambassador, who was willing to make ceremonial concessions in order to achieve his instrumental purposes. In Bernier's memoir, the functional aspect finally prevailed over the ceremonial one. He advised that the future French ambassador should subordinate himself to Mughal ceremonial in order to achieve the instrumental aim.

There also might have been a process of learning with respect to how to act at the Mughal court, according to what Bernier and Manucci wrote half a century later. However, this time difference should not be overestimated: the different estimation of ceremonial and the weighing between symbolic and functional aspects also

depended on the different conditions and situations. Several aspects of these differences have to be considered.

First, the position of the author in the respective situation is relevant: ambassadors such as Thomas Roe or Dirk van Adrichem had to write about themselves as actors in an audience. And even if the Mughal court was not part of common European knowledge, they had to take into account that a description of the events would reach Europe via other travellers. The events surrounding van Adrichem's embassy, for example, were known in Europe because of Bernier's report and before van Adrichem himself or the Dutch VOC published anything about it.[119] Ambassadors wrote about themselves; they had to explain and justify their actions to their employers and in order to project an adequate self-image. Bernier, Manucci and others, who were not ambassadors and who had no official assignment, used the description of embassies and audiences to explain the functioning of the Mughal court, the hierarchies between the different groups, including foreign embassies, also using it for rather general statements about the quality of the individual ruler. They were much freer in their choice of topics, because their own position and evaluation did not depend on these descriptions. They were observers rather than actors.

The last text by Bernier is in a different genre again. It was a normative manual not meant to be published, but to help the future French ambassador to be successful. In such a text, the minor position of the Europeans and the concessions necessary to achieve the functional aim could be spelled out in a way that was not possible in a text meant to be published. Moreover, Bernier suggested a different attitude for the ambassador than the one followed by Roe. Whereas the English nobleman understood himself to be a royal ambassador, Bernier advised that the future French ambassador should present himself rather as a merchant. If a European ambassador understood himself to be a merchant – which, contrary to Roe, van Adrichem did – it was easier for the ambassador to make ceremonial concessions, which was again easier with respect to the European audience.

All these results already suggest that there were no differences as to how Europeans could, and wanted to, act at Indian courts or as to how they could explain their actions to European audiences (either in the public sphere or to readers inside the companies or to royal administrations). They wrote about some things in detail; other aspects were left out or just mentioned in passing. Regarding European-Indian interaction, we therefore have to consider the difference between the doable and the sayable – or the printable. Submitting to Mughal ceremonial in Agra is one thing; to publish a report about it in many European languages is quite another.

The different boundaries of the sayable are even more striking if we look at the long-term reception of Indo-European diplomacy. Ceremonial concessions which served the functional aim were rare in early modern publications and even rarer

---

119 Cf. Eraly (note 52), p. 232.

in their modern perception. Therefore, Thomas Roe’s successful ‘resistence’ to the Mughal is better remembered than Bernier’s functional advice. In view of the modern master narrative of the rise of the West and of Western supremacy, a European bowing before an Asian emperor was no longer sayable.

Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der materiellen Kultur

Amy Remensnyder (Brown University, Providence)

The Entangling and Disentangling of Islam and Christianity in the Churches of Castile and Aragon (11th–16th Centuries)

Abstract: Focusing on material sources, this article investigates churches and Christian pilgrimage shrines in Castile and Aragon as sites of multiple forms of entangling and disentangling between Christians and Muslims in the era of the so-called Christian reconquest and its aftermath in the sixteenth century. Visible architectural entanglement arose from the common practice of consecrating conquered Muslim communities' congregational mosques as Christian cathedrals. Christian conquerors had practical reasons for making mosques into churches, but also profited symbolically from the demonstration of power articulated by the adaptation of central religious buildings of the defeated. Devotional entangling occurred as well; adherents of the two religions could be found praying side by side in Christian churches, particularly those dedicated to the Virgin Mary, but also those dedicated to local saints endowed with a connection to Islam. In examining the conditions that fostered such devotional entangling, this article highlights differences between Muslim and Christian perspectives, as well as differences between Christian local and royal perspectives. Tracing these developments between the eleventh and sixteenth centuries reveals that architectural and devotional entangling could lead to disentangling. Muslim worship in churches could have a distinctly Islamic character, which might precipitate efforts to disentangle the religious communities and their practices. By the fifteenth and sixteenth century, certain factors made churches increasingly into the sites of both architectural and devotional disentanglement, especially in the wake of the mass conversion of Iberia's Muslims to Christianity in the early sixteenth century.

The word "church" has three meanings, wrote the compilers of the Castilian law code, the 'Siete Partidas', in the late thirteenth century. First, it is "a consecrated place surrounded by walls and covered above, where Christians gather [...] to pray to God"; second, it stands for "all the faithful Christians that are in the world"; and finally, it signifies "all the prelates and clergy everywhere, who exist to serve God in the holy Church."[1] None of these definitions offers any hint that physical churches could be privileged sites for the processes of entangling and disentangling that are this volume's focus. Instead, the 'Siete Partidas' present churches as the homogeneous,

1 Las Siete Partidas [...] glosadas por el licenciado Gregorio López, partida 1, titulo 10, ley 1 (1555; reprint Madrid 1985), vol. 1, p. 219.

defined, and purely Christian space represented by the Church itself. Yet between the late eleventh and sixteenth centuries, in Castile and Aragon some buildings where Christians prayed confound assumptions that churches always actually incarnated such bounded Christian space. Both their physical fabric and the meeting of Christian and Muslim worshippers that took place in some of them reveal religious entanglement between Islam and Christianity.

Under certain circumstances, these instances of the two religions coming together in the shape of churches could provoke simultaneous or subsequent disentanglement, whether rhetorical or physical. In the rhythm of entangling and disentangling, it was often the latter and not the former that Christians in Iberia recognized and emphasized – a significant contrast to the modern scholarly preoccupation with entanglement. Both perspectives – medieval and modern – are important in writing the history of entangling.

Architectural Entangling

As Christian warriors and kings of the Christian kingdoms in the north of the Iberian Peninsula began to press south in the late eleventh century to conquer lands which had been in the hands of the Muslim polity (or polities) of al-Andalus ever since 711, they faced a problem common to members of one religion who seize lands long occupied by members of a different faith: how can conquerors create their own religious landscape from an already extant topography of holy places and cult centers belonging to another religion?[2]

The solutions to this issue that victors have devised throughout history can perhaps usefully be divided into two general categories. In what might be called the radical approach, conquerors obliterate all material traces, including buildings and cult objects, of the formerly dominant religion, and erect their own religious structures on these sites. The other approach is instead adaptive: victors appropriate extant religious buildings and refashion them to suit their own ritual and cultic needs.[3] Conquerors can combine these two approaches, for they are not mutually exclusive. At one religious site, some elements might be destroyed while others simultaneously are kept; an entire cult building might be first adapted and then later obliterated. Indeed, the two approaches are not opposites, for both are forms of religious entanglement. Each perpetuates the pre-extant charisma of the sacred site. But only the adaptive

2 The problem can also arise for members of one sect of a religion taking lands held by members of a different sect of the same religion; see for example Maria Georgopolou, Late Medieval Crete and Venice. An Appropriation of Byzantine Heritage, in: Art Bulletin 77 (1995), pp. 479–496.

3 A somewhat similar typology is suggested by Elizabeth K. Fowden, Sharing Holy Places, in: Common Knowledge 8 (2002), pp. 124–146.

type visibly acknowledges the potential power of entangling, while the radical ostensibly denies it.

During the centuries of the so-called reconquest in high and late medieval Iberia, Christian conquerors allotted various fates to the buildings that embodied Islam's claim to the landscape they now held, that is the mosques, large and small, that studded defeated Muslim towns and cities. Sometimes lesser or private mosques suffered ignominy. Seized by Christians and stripped of religious meaning, these buildings served as houses for the conquerors or even stables for their animals and storerooms for their goods.[4] Many mosques, however, remained places of prayer. According to treaties of surrender, Muslim communities were often permitted to retain lesser and private mosques as spaces of worship.[5] But in many mosques in conquered towns, the faithful gathered to hear Christian mass rather than to perform Muslim *ṣalāt*, for these buildings had become churches.

As historians have long recognized, during the reconquest, Christians often appropriated mosques for their faith, integrating these edifices into the Church with the ritual gestures and prayers of consecration to which the 'Siete Partidas' alluded in its first definition of *eglesia*. Smaller or private mosques could become parish churches or private chapels, while the title of cathedral would be bestowed on a town or city's former congregational mosque (*ğāmiʿ*). Indeed, congregational mosques – those large and often splendid buildings where Muslim communities gathered as a whole for worship – rarely stayed in Muslim hands for longer than a year or so after Christian conquest; typically, Christians converted them into cathedrals almost immediately.[6]

4 Robert I. Burns, The Crusader Kingdom of Valencia. Reconstruction on a Thirteenth-Century Frontier, Cambridge (Mass.) 1967, vol. 1, pp. 138–142; Id., Islam under the Crusaders. Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia, Princeton 1973, pp. 202–203; Rafael Cómez Ramos, Arquitectura alfonsí, Seville 1974, pp. 27–28.

5 Burns, Islam (note 4), pp. 191–192, 205; Cómez Ramos (note 4), pp. 27–28.

6 For the points in this paragraph, see: Pascal Buresi, Les conversions d'églises et de mosquées en Espagne aux XIe–XIIIe siècles, in: Villes et religion. Mélanges offerts à Jean-Louis Biget par ses élèves, Paris 2000, pp. 333–350; Susana Calvo Capilla, La mezquita de Bab al-Mardum y el proceso de consagración de pequeñas mezquitas en Toledo (s. XI–XIII), in: Al-Qantara. Revista de estudios árabes 20 (1999), pp. 299–330; Ana Echevarria, La transformación del espacio islámico (siglos XI–XIII), in: Patrick Henriet (ed.), A la recherche des légitimités chrétiennes. Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévale (IXe-XIIIe siècle), Lyon 2003, pp. 55–59, 61–63; Julie Harris, Mosque to Church Conversions in the Reconquest, in: Medieval Encounters 3 (1997), pp. 158–172; José Orlandis, Un problema eclesiástico de la Reconquista española. La conversión de mezquitas en iglesias cristianas, in: Mireille Castaing-Sicard and Germain Sicard (eds.), Mélanges offerts à Jean Dauvillier, Toulouse 1979, pp. 595–604; Amy G. Remensnyder, The Colonization of Sacred Architecture. The Virgin Mary, Mosques, and Temples in Medieval Spain and Early Sixteenth-Century Mexico, in: Sharon Farmer and Barbara Rosenwein (eds.), Monks and Nuns, Saints and Outcasts. Religious Expression and Social Meaning in the Middle Ages, Ithaca 2000, pp. 189–219.

During the wave of Christian victories in late twelfth and thirteenth centuries that put most of the Iberian Peninsula under Christian rule and reduced al-Andalus to the diminutive polity of Granada, some converted congregational mosques served as cathedrals only briefly, replaced within a few decades by purpose-built Gothic structures. But this rapid transition from the adaptive approach to the radical approach remained the exception until the fifteenth century. Most often, during the first centuries of the reconquest, Christians who settled in the lands that formerly belonged to al-Andalus gathered for worship in buildings that ritually were cathedrals but visually remained mosques; Christians usually introduced few architectural modifications to converted mosques, other than adding altars and chapels to meet the ritual needs of their faith. Hence, the minarets of former congregational mosques still punctuated the cityscapes of urban communities in the conquered territories – but now it was the ringing of Christian bells that sounded from these towers, not the Muslim call to prayer.[7]

There were practical reasons for such architectural entangling, including convenience and cost. Constructing a cathedral was an expensive, labor-intensive, and lengthy enterprise; congregational mosques were ready made places of worship, capacious and visually impressive, and thus suitable as cathedrals. Yet the advantages of adapting these buildings for Christian religious use were more than material. Christians recognized that by appropriating main mosques, they announced themselves the new masters of the landscape. The conversion of these mosques into cathedrals was a rhetorical statement of power in a language understood by conquerors and conquered alike.[8]

To be sure, Christians' admiration for the sophisticated beauties of Islamic architecture may have played a role in their desire to preserve these buildings as ornaments for their own faith: the great mosque of Córdoba, whose dedication as a cathedral was overseen by Ferdinand III of Castile after he conquered the city in 1236, was rightly praised in the early fourteenth century by one of the king's descendants as the "greatest and most perfect and most noble mosque that the Moors had in Spain."[9] Yet a story circulating in Castile perhaps by the time this prince wrote (but certainly by the

---

7 On the importance of Christian appropriation both of minarets and of the architectural form of the square tower, see Jonathan Bloom, Mosque Towers and Church Towers in Early Medieval Spain, in: Thomas W. Gaehtens (ed.), Künstlerischer Austausch – Artistic Exchange, Berlin 1993, vol. 1, pp. 361–371. On bells as symbols of Christian identity in medieval Iberia, see Ali A. Alibhai, The Reverberations of Santiago's Bells in Reconquista Spain, in: La Corónica 36 (2008), pp. 145–164 (esp. 154–157); John H. Arnold and Caroline Goodson, Resounding Community. The History and Meaning of Medieval Church Bells, in: Viator 43 (2012), pp. 99–130 (here 112–115).

8 A point made by Buresi, Echevarria, Remensnyder (all note 6); and underscored by Danya Crites, Churches Made Fit for a King. Alfonso X and Meaning in the Religious Architecture of Post-Conquest Seville, in: Medieval Encounters 15 (2009), pp. 391–413.

9 Juan Manuel, El conde Lucanor, exemplo 41, ed. Guillermo Serés, Barcelona 1994, p. 166.

fifteenth century) suggests that accompanying Christian appreciation for mosques' considerable elegance was keen awareness that taking possession of these buildings was an important act of power crowning and complementing military triumph.

According to this tale, during the Castilian siege of Muslim Seville in 1248, the city's inhabitants offered to surrender in exchange for permission to destroy their congregational mosque. This proposal was rejected vehemently by the *infante* Alfonso (the future Alfonso X), who was among the leaders of the Christian forces. He declared that if so much a tile were removed from the building, the city's residents would all pay with their heads. In response, the Muslims modified their demand, asking to be allowed to pull down just the mosque's soaring minaret, for, they reasoned, the Christians could always build another "tower."[10] Alfonso refused to budge – harm to even one of the minaret's tawny bricks, he thundered, would lead to the execution of every Muslim man and woman in the city.[11]

The events recounted by this story belong perhaps more to legend than to history. But it seems that in 1236, the residents of another besieged Muslim city – Córdoba – actually pressured Alfonso X's father, the accomplished warrior-king Ferdinand III, into accepting their surrender terms when they threatened to destroy "all that was precious in the city" if he did not; Córdoba's congregational mosque, with its elegant forest of red and white horse shoe arches, topped the list of their intended targets, according to a thirteenth-century Castilian chronicle.[12] According to the same text, Ferdinand proclaimed Córdoba his possession by ordering the banner of the cross and the royal banner of Castile installed in this mosque's minaret. It was a signal that conquerors and conquered alike knew how to interpret; the appearance of the banners in the minaret provoked "untold confusion and lament" among the Muslims and "untold joy" among the Christians.[13]

These stories about the conquests of Seville and Córdoba suggest that the act of dispossessing the defeated of their central religious building and offering it to the

---

10 The minaret in question is known today as the Giralda, cf. fig. 1 as well as the end of this article.

11 Continuación de la crónica de España del arzobispo Don Rodrigo Jiménez de Rada [...], chap. 235, in: Colección de documentos inéditos para la historia de España, vols. 105–106, Madrid 1893, vol. 106, pp. 5–6. For brief commentary, see Crites (note 8); Manuel González Jiménez, Fernando III el Santo, Seville 2006, pp. 220–221. On the dating of this text, see Cynthia L. Chamberlain, "The King Sent Them Very Little Relief". The Castilian Siege of Algeciras, 1278–1279, in: Donald J. Kagay and L. J. Andrew Villalon (eds.), Crusades, Condottieri, and Cannon. Medieval Warfare in Societies Around the Mediterranean (History of Warfare 13), Leiden 2003, p. 194; Juan L. Carriazo Rubio, La Casa de Arcos entre Sevilla y la frontera de Granada (1374–1474), Seville 2003, p. 44, note 87. On its manuscript tradition, see Diego Catalán, El Toledano romanzado y las Estorias del fecho de los Godos del siglo XV, in: Estudios dedicados a James Homer Herriott, Madison 1966, pp. 9–102.

12 Chronica latina regum Castellae, in: Chronica Hispana Saeculi XIII, ed. Luis Charlo Brea, Juan A. Estévez Sola and Rocío Carnade Herrero (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 73), Turnhout 1997, pp. 115–116.

13 Ibid., p. 116.

victors' god could be a declaration of power almost as unambiguous as razing the structure. It is no wonder, then, that Christian victors often staged the ritual consecration of congregational mosques as the centerpiece of the ceremonies proclaiming their military triumph. The new order emblazoned by the Christian emblems hung high in the minarets was audibly announced from these same towers by the loud clang of the bells that replaced the muezzin's chant.[14]

Secure in the knowledge that these buildings now belonged to their faith, medieval Christian authors often acknowledged the cathedrals' plainly visible Islamic past. Not only did they explicitly describe the transformation of mosques into churches, but they also sometimes labelled a cathedral a "mosque" or "former mosque" even after it had been used for Christian worship for decades or centuries. A thirteenth-century archbishop of Toledo, for example, declared that the edifice in which the Christian prelates of his city had presided over mass for almost a century and a half "had stood in the form of a mosque since the time of the Arabs."[15]

Yet there was also rhetorical denial of the architectural entangling between Islam and Christianity so evident in the cathedral-mosques' physical fabric. In his memoir, James I, a thirteenth-century ruler of Aragon, declared: "In all the large towns which God has granted that we take from the Saracens, we have built a church of Saint Mary."[16] His language was deceptive. It is true that within a decade of conquering Valencia in 1238, James did oversee the construction of a Gothic cathedral on the site of the city's former congregational mosque. But this royally prompted building campaign was an exception. In most of the Muslim urban centers James vanquished, he did only what he had first done at Valencia: he had the community's congregational mosque consecrated as a cathedral.[17] Perhaps James' use of the verb "build" in his memoirs suggests that he saw the Christian ritual of consecration as so powerful that it destroyed mosques' Islamic foundations and constructed new Christian space. In any case, through his word choice, this king presented his conscious adaptive appro-

---

14 On bells as signs of Christian victory and identity during the reconquest, see ALIBHAI (note 7); ARNOLD and GOODSON (note 7), pp. 112–115.

15 Rodrigo Jiménez de Rada, Historia de rebus Hispanie sive historia Gothica, lib. 9, cap. 13, ed. Juan FERNÁNDEZ VALVERDE (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 72. 1), Turnhout 1987, p. 294. For some other examples of continued recognition of converted congregational mosques' Islamic architectural form, see Alfonso X, Setenario, ed. Kenneth H. VANDERFORD, Buenos Aires 1954, reprint Barcelona 1984, p. 21; Hieronymus Münzer, Itinerarium hispanicum, ed. Ludwig PFANDL, in: Revue Hispanique 48 (1920), pp. 1–179, 679–680, here 38, 49, 66, 74; Juan Manuel, El conde Lucanor (note 9), p. 166.

16 Llibre dels feits del rei en Jaume, chap. 450, edited as volume 1 of Les Quatre grans Cròniques, ed. Ferrán SOLDEVILA, rev. Jordi BRUGUERA and Maria Teresa FERRRER I MALLOL, Barcelona 2007, p. 449.

17 For details of the cathedral at Valencia and the mosques that James left standing as cathedrals, see Amy G. REMENSNYDER, La Conquistadora. The Virgin Mary at War and Peace in the Old and New Worlds, Oxford 2014, pp. 41–44.

priation of mosques as instead radical appropriation that effaced the Islamic buildings altogether.

Greater ambivalence colored Christian descriptions of another form of religious entanglement for which some churches of high and late medieval Iberia were the setting: Muslims worshipping in Christian spaces. Neither Iberia nor its churches held a monopoly over such devotional entanglement between Islam and Christianity. Some churches in the Latin Levant had their Muslim visitors, while some Muslim holy sites attracted Christians.[18] The devotional entangling in Iberian churches does, however, illuminate particularly well the complexities of such situations.

Devotional Entangling

At some churches in Christian Iberia, visitors could witness Muslim pilgrims mingling with Christian ones. Very often, the Christian pilgrimage shrines that attracted Muslims were dedicated to Mary, for Jesus' mother belonged to Islam as much as she did to Christianity. Known to Muslims as the virgin mother of a prophet, she was praised by the Qur'an as a woman whom God had chosen among all women for her virtue (Sura 3:42). From Spain to Syria, the high and late medieval Mediterranean offers many examples of Muslims entering Christian churches to pray to Mary. A thirteenth-century miracle collection from Castile, for example, relates how Muslims from al-Andalus would venture into Christian lands to pay their respects to Mary at the little church of Tentudia northeast of Seville.[19]

Less canonical Christian saints too drew Muslim devotees to their churches. One of the more striking Iberian instances was the enigmatic San Ginés de la Jara, whose

---

18 For some examples, see Alexandra CUFFEL, From Practice to Polemic. Shared Saints and Festivals and 'Women's Religion', in: The Medieval Mediterranean. Bulletin of the School of Oriental and African Studies 68 (2005), pp. 401–419; FOWDEN (note 3); Bernard HAMILTON, Our Lady of Saidnaya. An Orthodox Shrine Revered by Muslims and Knights Templar at the Time of the Crusades, in: Robert N. SWANSON (ed.), The Holy Land, Holy Lands, and Christian History, Woodbridge 2000, pp. 207–215; Benjamin Z. KEDAR, Convergences of Oriental Christian, Muslim, and Frankish Worshippers. The Case of Saydnaya and the Knights Templar, in: Zsolt HUNYADI and József LASZLOVSKY (eds.), The Crusades and Military Orders. Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity, Budapest 2001, pp. 89–100; Milka LEVY-RUBIN, Non-Muslims in the Early Islamic Empire. From Surrender to Co-existence, Cambridge 2011, p. 85 (I thank Christian SAHNER for this reference); Jonathan RILEY-SMITH and Jonathan S. CHRISTOPHER, Government and the Indigenous in the Latin Kingdom of Jerusalem, in: David ABULAFIA and Nora BEREND (eds.), Medieval Frontiers. Concepts and Practices, Aldershot, Burlington 2002, pp. 123–124; The Travels of Ibn Jubayr, trans. Roland J. C. BROADHURST, London 1952, reprint 2008, pp. 318–319.

19 Alfonso X el Sabio, Cantigas de Santa María, ed. Walter METTMANN, 3 vols., Madrid 1986–1989, vol. 3, nos. 329, 344, pp. 162–165, 196–197. For other evidence, see the discussion and bibliography in REMENSNYDER (note 17), pp. 154–158.

shrine was located near the Castilian town of Cartagena, not far from the frontier with Muslim Granada. The late fifteenth-century collection of his miracles describes a Muslim aristocrat of that kingdom so eager to visit San Ginés' shrine that he successfully petitioned the sultan for license to cross the frontier; according to the same text, another Granadan Muslim eagerly made the long trek to the church.[20]

Some archival evidence corroborates the hagiographical evidence of Muslim pilgrims mixing with Christians at San Ginés' church. In 1463, a Granadan Muslim convert to Christianity presented a petition for alms to the municipal council of the Castilian town of Murcia.[21] In his plea, he explained how before his conversion, he and his wife had set out from Granada for the shrine of San Ginés de la Jara; en route, they had overcome "great danger" through the saint's help. It is entirely possible that this convert emphasized his devotion to San Ginés to bolster his case in the eyes of the town council, but his words in any case underscore this saint's reputation for aiding Muslims as well as Christians.

If San Ginés' miracle collection is to be believed, his church boasted a wealth of material evidence of Muslim devotion to this saint. According to the late fifteenth-century hagiographer, in gratitude for the miracles the saint wrought for them, Muslim pilgrims offered not only jewels and money, but also objects even more distinctly Granadan in appearance: sumptuous Moorish garments of rich fabric, and lengths of luxurious silk. One Muslim donated his most prized possession – a fine horse – to San Ginés, while the noble Muslim beneficiary of the saint's aid came annually to the shrine, bearing new gifts each time. Even the sultan of Granada supposedly sent tokens of his appreciation for the miracle San Ginés had performed for his courtier: jewels, silver, candles, and a heavy "image […] of elegantly worked wax of the figure of the king [of Granada]."[22] It is possible that some – or even all – of these offerings were products of the hagiographer's imagination (the ex-voto statue of the sultan seems a particularly un-Islamic item). It is nonetheless significant that this writer happily portrayed San Ginés' church as a place of visible, tangible devotional entangling between Islam and Christianity, as other Christian authors did with various Marian shrines.

To understand the conditions that fostered such devotional entanglement between Islam and Christianity, the perspectives of Muslims who visited Christian shrines to pray to Christian saints need to be disentangled as much as possible from

---

20 See the text edited in Eulogio Varela Hervias, Historia de San Ginés de la Jara (manuscrito del siglo XV), in: Revista Murgetana 16 (1961), p. 114. It has been persuasively argued that the fifteenth-century author was drawing on earlier texts and stories in Arabic: Robert Pocklington, Antecedentes mozárabes y musulmanes del culto a San Ginés de la Jara, in: Julio Mas García (ed.), Historia de Cartagena, 7 vols., Murcia 1986, vol. 6, pp. 339–352. Thomas Devaney is preparing a study of medieval interfaith worship at San Ginés' shrine.

21 Partially cited in Juan Torres Fontes, El monasterio de San Ginés de la Jara en la Edad Media, in: Revista Murgetana 25 (1965), p. 46.

22 For all of these offerings, see the text edited in Varela Hervias (note 20), pp. 115–117.

the perspectives of the Christian authors who provide our evidence. The two coincided on certain points, but diverged on others.

To begin with, Muslims had to have reason to set foot in Christian places of worship. The motivations that Christian authors attribute to these pilgrims of another faith are entirely plausible. They portray Muslims as seeking from the saints the same alleviation from suffering that Christians prayed for: relief from illness, material loss, emotional distress, accidents, or natural dangers. One Muslim, for example, came to San Ginés' church desperate to find a cure for his blind son, while the aristocratic Granadan pilgrim yearned to banish the leprosy that had sapped his strength.[23] Here the hagiographers are perhaps trustworthy: people in crisis and anguish may try anything, even if it is not exactly part of their own culture.

In some cases the Christian saint's shrine was actually not so alien from Islam. Devotional entangling was in fact facilitated if the saint in question in some way belonged – or was made to belong – to Islam. Mary, lauded by Islam's scripture and enjoying a measure of devotion in Muslim lands, is a case in point. In other instances Muslim traditions crystallized around Christian figures, endowing them with a connection to Islam. While fifteenth-century Christian pilgrims to San Ginés' church believed the holy man to be a pious brother of the epic hero Roland, it seems that his medieval Muslim devotees saw in him a hero of their own faith, a relative of Muḥammad even, as their early modern counterparts apparently did.[24] It has even been suggested that behind San Ginés lay an originally Islamic figure, whom Muslims venerated in a shrine on the site that predated the Christian foundation of the thirteenth century – a further layer of religious entanglement.[25] San Ginés' hagiographer in any case borrowed some of the miracles he attributed to his subject from earlier stories about a holy person told in Arabic, whether by Muslims or by Arabized Christians living in al-Andalus.[26]

Before visiting a Christian saint's shrine, Muslims also had to learn in some way of the wonder worker's efficacy. Here the role of oral transmission as a vector for devotional entangling could be key. According to Christian hagiographers, Muslims and Christians could discuss Christian saints and their miracles, sometimes in the combative spirit of religious polemic but just as often in apparently amicable exchanges. Those Muslims, for example, who lived under Christian rule in Aragon and Castile – Mudejars – might hear about saints from their Christian neighbors, as a late thirteenth-century Christian miracle tale suggests. This story features an Aragonese

23 See the text edited in Varela Hervias (note 20), pp. 115–117.
24 San Ginés as Roland's brother: see the text edited in Varela Hervias (note 20), pp. 95–105. San Ginés as Muslim: Torres Fontes (note 21), pp. 45–46. For discussion, see Angus MacKay, The Ballad and the Frontier in Late Medieval Spain, in: Ian MacPherson and Angus MacKay (eds.), Love, Religion and Politics in Fifteenth-Century Spain, Leiden 1998, p. 19.
25 Pocklington (note 20); Torres Fontes (note 21), pp. 44–45.
26 Pocklington (note 20).

Mudejar woman whose beloved child dies. In her despair, she does not know where to turn, until she remembers having seen "how Christian women went to Saint Mary at Salas" and having "heard of the miracles [the Virgin] did there." To the scandal of her Mudejar female friends, she decides to imitate the Christians. She makes a pilgrimage to Salas, an Aragonese Marian shrine, where her prayers are answered and her son is resurrected.[27]

Here the hagiographer sketches a perfectly plausible scenario of how important the cross-faith sharing of information could be to devotional entanglement. As this story claims, many Mudejars of Aragon lived side by side with Christians, and thus had ample opportunity to observe Christian religious practices; as the hagiographer implies, they also could converse with their Christian neighbors, for many Mudejars spoke Romance, the Aragonese lingua franca.[28] Cross-faith conversation among women was perhaps a particularly important means of sharing information across religious lines.[29] But Muslim and Christian men too could take saints as the topic of conversation, as the miracle collection of San Ginés de la Jara insists. The Muslim of Granada seeking a cure for his blind son learns of San Ginés's curative powers from a Christian man whom he holds captive, while the Granadan aristocrat suffering from leprosy meets Christians in the Castilian town of Baeza who counsel him to seek relief at the saint's shrine.[30]

Hagiographers were, however, misleading in implying that Muslims needed to be told by Christians about the powers of saints like San Ginés, whose cults were after all the product of religious entanglement between Islam and Christianity. The Muslim convert who petitioned the town council of Murcia in 1463, for example, apparently sought out San Ginés on his own initiative, while the "Barbary Moorish women" who, according to an early seventeenth-century author, visited this saint's shrine in a later era, surely did not owe to Christians their belief that Ginés was a charismatic *morabito*.[31] But by describing Christians as Muslims' sole font of information about saints, Christian hagiographers kept the wonder workers firmly in their own faith's camp.

---

27 Alfonso, Cantigas de Santa María (note 19), vol. 2, no. 167, p. 168–169. On Salas, see Pedro Aguado Bleye, Santa María de Salas el siglo XIII. Estudio sobre las Cantigas de Alfonso X el Sabio, Bilbao 1916; Ricardo del Arco, El santuario de Nuestra Señora de Salas, in: Archivo Español de Arte 19 (1946), pp. 110–130; Federico Balaguer, Santa María de Salas. Sus problemas históricos, in: Argensola. Revista del Instituto de Estudios Oscenses 8 (1957), pp. 203–231.

28 On Mudejar speakers of Romance, see Leonard P. Harvey, Islamic Spain. 1250–1500, Chicago 1994, p. 99.

29 See the essays in Monica H. Green (ed.), Conversing with the Minority. Relations among Christian, Jewish and Muslim Women in the High Middle Ages (Journal of Medieval History. Special Issue 34, 2), Amsterdam 2008.

30 See the text edited in Varela Hervias (note 20), pp. 114, 116.

31 For these women, see Melchior de Huelamo, Vida y milagros del glorioso confessor Sant Gines de la Xara, Murcia 1607, lib. 1, cap. 7, fol. 40v: *las Moras Africanas, y Berberiscas que ay en Murcia, y Carthagena*.

In depicting the devotional entangling of Islam and Christianity in churches as something positive rather than as the heinous desecration of sacred space by the infidel, Christian hagiographers revealed other aspects of their agenda. Muslim devotion to Christian saints served the project of enhancing these figures' reputation and thus underscoring Christianity's superiority over Islam. If even unbelievers believed in and benefited from Christian saints, the saints' power was undisputable. Seeking miracles from Christian figures, the Muslims of Christian hagiography also tacitly expose their own religion as incapable of such wonders.[32] Hence many, though not all, of these stories end with the Muslim's conversion to Christianity.

By portraying Muslims as behaving in churches exactly like pious Christians, Christian hagiographers gave a complementary message about the followers of Islam. The Muslims come as pilgrims, they perform vigils, they seek the same kinds of miracles as Christians and they bring the same kind of ex-voto offerings (the Aragonese Mudejar woman, for example, brings to Salas a wax image of her son; the sultan of Granada makes a similar offering to San Ginés). These portraits of Muslims at prayer in churches thus convey a message of religious colonization that rhetorically veils the devotional entanglement between Islam and Christianity. Muslims can enjoy Christian saints' favor, imply the hagiographers, but only if they act like Christians.

What happened when Muslims acted instead like Muslims in Christian churches, engaging in their own devotional forms in consecrated Christian space? This form of devotional entanglement could end in abrupt disentanglement, as is clear from a case of 1498 involving an Aragonese church, a building which, not coincidentally, was also the site of architectural entangling.

Devotional Disentangling

In the late fifteenth century, some Mudejars from Valencia, Catalonia, and Aragon repeatedly gathered in the church of Santa María de la Rápita, over which the Aragonese city of Tortosa had jurisdiction.[33] There, the Mudejars may have paid their respects to Mary, the church's saintly patron, but the Christian document of 1498 that describes this devotional entanglement emphasized the Islamic nature of their worship. According to this text, the Mudejars gathered in Santa María de la Rápita "to ululate and to venerate the festivals and things required of them by their Mahometan sect."[34] Their

32 On this polemical edge (which also appeared in reverse in Muslim stories of non-Muslims benefitting from Muslim religious figures), see Cuffel (note 18), p. 410.

33 On the church, its relation to Tortosa, its location, and the Hospitaller community, see Manuel Beguer Pinyol, El Real Monasterio de Santa María de la Rápita de la sagrada y soberana milicia hospitalaria de San Juan de Jerusalén (Orden de Malta), Tortosa 1948.

34 Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Cancilleria Reg. 3576, fol. 145r–146r. For discussion and partial translation (which I quote here and throughout the next several paragraphs), see Mark

reason for coming to the church on Islamic holy days was thus to perform rituals affirming their identity as Muslims.

Members of that faith had apparently been visiting the church for the same purpose for centuries, according to another Christian document, this one from 1304. This text also underlines how intentionally Islamic the tradition was: Muslims, it said, had the custom of making "pilgrimage" and of "congregat[ing]" at the "tower named Rápita."[35] This was perhaps entirely natural, since the "tower" was actually an eleventh-century Muslim fortress, complete with mosque.[36]

It is not known exactly when the fortress's mosque was transformed into a Marian church, though it was surely sometime after the Christian conquest of Tortosa and its surroundings in the twelfth century. This much, however, is clear: Tortosa's civic officials had little objection to Mudejars meeting in Santa María de la Rápita for devotional purposes. These officials even authorized the practice, as the document of 1498 reveals. Yet it is also clear that the kings of Aragon felt quite differently. The textual evidence for these Muslim gatherings in the church takes the shape of royal prohibitions of the custom – royal efforts, that is, to disentangle this devotional entangling: in 1304, James II forbade the Muslim gatherings, and in 1498 Ferdinand II issued his own thunderous ban.

Ferdinand was so horrified at the thought of Muslims performing the rituals of what he called the "infernal Muhammadan sect" in the sanctuary dedicated to Christ's "inviolate mother" that he wielded the language of desecration that typically does not appear in Christian descriptions of Muslims worshipping in churches. In his decree of 1498, Ferdinand excoriated this "diabolical custom [...] done in disservice of [...] Christ and his glorious mother." He ordered harsh punishments – heavy fines, even execution – for any of Tortosa's officials caught permitting the Mudejar gatherings at Santa María de la Rápita; any Muslim who dared to enter the church was to be enslaved or put to death. To exorcise the pollution introduced by the "infernal Muhammedan sect" and to ensure that "all impurity would be purged and abolished," Ferdinand commanded that images of Christ and Mary be painted in the part of the church where the Muslims had worshipped.

What Ferdinand considered repugnant sacrilege and heinous offense against God and Mary, Tortosa's civic officials evidently believed was a benign gesture of neighborly sharing, or else they would not have opened Santa María de la Rápita to the Mudejars in the first place. Several factors may explain this distinct divergence between local and royal attitudes toward devotional entangling at this church. In the eyes of Tortosa's authorities, the "tolerance" for which Ferdinand upbraided them

D. Meyerson, The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel. Between Coexistence and Crusade, Berkeley 1991, pp. 45–46.

35 Cited in Beguer Pinyol (note 33), p. 45, note 1.

36 Ibid., pp. 45–46.

may simply have been a matter of allowing a centuries-old, well-established practice to continue in a church whose origins as mosque may have lingered in local memory. Santa María de la Rápita's location also may have enabled this tradition. The Muslim gatherings at the church would not have been visible to Tortosa's residents, for this building was not in the center of town or even within its walls. Instead, Santa María de la Rápita stood kilometers south of Tortosa in the marshy, little inhabited expanses where the Ebro River broadened to meet the Mediterranean.

Yet if civic officials may have considered Santa María de la Rápita's location eccentric, the kings of Aragon probably did not. Because the area surrounding the church was a favorite royal hunting preserve, many Aragonese kings had actually visited Santa María de la Rápita.[37] From the royal perspective, then, Muslims were gathering to affirm their membership in the *umma* – the community of Islam – in a church that very much belonged to the royal domain. This prospect was perhaps particularly shocking to Ferdinand II, who wanted to maintain strict boundaries between his Christian and Muslim subjects and even nursed what has been characterized as a fear that "Christians would be morally contaminated by extensive social interactions with Muslims."[38]

The late fourteenth and fifteenth centuries indeed saw the hardening of many conceptual and even physical boundaries between Muslims and Christians in Aragon and Castile. In this era, churches thus often became the sites for the disentangling of earlier architectural entanglings between Islam and Christianity.

Architectural Disentangling

In the late Middle Ages, a spate of civic legends emerged about mosques converted into cathedrals that conceptually refused the religious entanglement embodied by these buildings. These legends asserted that Christian conquerors had found Christian cult objects in the mosque's fabric. By the late fifteenth century, for example, the residents of Christian Seville believed that during the five hundred years the city had belonged to al-Andalus, an "image of the blessed Virgin" had dwelled in the city's main mosque; Ferdinand III supposedly found the Madonna there when he conquered Seville in 1248.[39] A late sixteenth-century writer sharpened the message, asserting that Mary "always remained in Seville, as long as the Moors ruled it, against their perfidy. At various moments they tried to efface and destroy her, but she always remained, more beautiful and resplendent than ever."[40] Fittingly, this Virgin who

37 Ibid., pp. 56–58.
38 Meyerson (note 34), pp. 42–49 (here 46).
39 Münzer, Itinerarium (note 15), p. 78.
40 Alonso Morgado, Historia de Sevilla, Seville 1587, p. 350.

proved Seville's enduring Christian nature bore the title of 'Nuestra Señora de la Antigua' (Our Lady of Old). Legends like this transformed mosque-cathedrals into symbols of Spain's essential Christianity and created a vision of history denying the hybridity evident in these buildings' physical fabric.

It is no accident that in the same era, construction campaigns increasingly effaced mosque-cathedrals physically from Christian urban landscapes. Beginning in the late fourteenth century, mosque-cathedrals were often demolished and replaced with recognizably Christian buildings.[41] Sometimes there were practical reasons; Seville's mosque-cathedral, for example, had suffered earthquake damage that made it unstable.[42] Yet the new Gothic and early Renaissance buildings also physically eliminated the architectural entangling of Islam and Christianity embodied by mosque-cathedrals at just the same time that the new set of legends did so conceptually.

To be sure, during the late fifteenth-century military campaigns that spelled doom for the last remaining polity of al-Andalus, the Nasrid kingdom of Granada, Christian conquerors continued to consecrate the congregational mosques of important defeated towns and cities as cathedrals.[43] In 1492, Isabel I of Castile and her husband Ferdinand II of Aragon even transformed the mosque in the Nasrids' own sprawling palace complex, the Alhambra, into the seat of Granada's archbishop; it served that function until 1502, when the title of cathedral was transferred to the former congregational mosque of the city of Granada itself.[44] But in general, these new Christian masters of the land started work on purpose-built cathedrals much more rapidly than their predecessors had during the earlier centuries of the reconquest. So in 1523, the corner stone was laid for the Renaissance cathedral that now stands in Granada.[45]

Another factor also helped put an end to Iberia's mosque-churches: the forced conversion to Christianity of Castile's Muslims, followed by those of Aragon. This wave of mass baptisms, which began in 1500 and produced hundreds of thousands of

---

41 For example, Majorca: Xavier Barral y Altet, Palma. Cathedral, in: Joan Sureda (ed.), La España Gótica, vol. 5: Baleares. Mallorca, Menorca e Ibiza, Madrid 1994, pp. 82–116; Marcel Durliat, L'art dans le Royaume de Majorque, in: L'information d'histoire de l'art 7 (1962), pp. 143–150; and Seville: Rafael Cómez Ramos, Sevilla. Catedral, in: José Fernández Lopez (ed.), La España Gótica, vol. 11: Andalucía, Madrid 1992, pp. 290–328 (esp. 290–293). Already in the thirteenth century, some mosque-cathedrals had been replaced by Gothic structures, cf. Buresi (note 6), pp. 348–349, but many remained standing until later centuries.
42 Harris (note 6) believes that such physical degradation of the Islamic structures was the primary reason behind the building campaigns; Buresi (note 6), pp. 348–349 instead interprets the building campaigns in terms of shifting power relations.
43 Remensnyder (note 17), pp. 87–90.
44 Münzer, Itinerarium (note 15), pp. 49, 66; Earl E. Rosenthal, The Cathedral of Granada. A Study in the Spanish Renaissance, Princeton 1961, pp. 7–9; Leopoldo Torres Balbás, La mezquita real de la Alhambra y el baño frontero, and his La mezquita mayor de Granada, both in: Id., Obra Dispersa I: Al Andalus. Crónica de la España musulmana, Madrid 1981, vol. 3, pp. 94–96, 198–201, 201–207.
45 On the construction of this cathedral, see Rosenthal (note 44).

Moriscos, as the new Christians were known, brought in its wake the problem of the converts' former places of worship – mosques. In the early sixteenth century, Moriscos were sometimes allowed to retain ownership of mosques for non-religious purposes, but most often, these buildings were simply consecrated as churches.[46]

This new spate of architectural entanglement between Christianity and Islam produced a host of mosque-churches different from those of the reconquest era. In the earlier period, these buildings were intended for Christian conquerors and colonists, people whose adherence to Christianity presumably would not be threatened by praying amidst Islamic architectural forms. But worshipping in the new mosque-churches of the sixteenth century were instead recent converts whose allegiance to their forcibly acquired faith was often questionable, at least according to the Spanish Inquisition, which soon targeted Moriscos.

Christian authorities quickly realized the dangers that the new mosque-churches posed to the Moriscos' fragile Christianity. Already in 1524, Charles V was informed by one of his worried archbishops that in Valencia, Moriscos were returning the "churches recently rendered to our Christian religion" to their original function as mosques.[47] Later in the sixteenth century, Christian leaders explicitly condemned the architectural entangling of Islam and Christianity embodied by converted mosques, denouncing it as fostering unacceptable forms of devotional entanglement, that is, covert Muslim worship by people who were supposed to be Christians. As the archbishop of Valencia, Juan de Ribera (d. 1611), wrote, "many bad things result if [a building] that was formerly a mosque is now a church."[48] Praying in converted mosques, he declared, encouraged Moriscos to be bad Christians because these structures were physical "example[s] of evil and [...] reminder[s] of former sin."[49] The solution was clear: mosque-churches, ordered Ribera in concert with some of his ecclesiastical peers, should be destroyed so that "no trace remained."[50] A less frequent remedy was

---

46 For Moriscos being allowed to use former mosques for non-religious purposes, see the text edited in Mercedes García-Arenal, Dos documentos sobre los moros de Uclés en 1501, in: Al-Andalus 42 (1977), pp. 167–181 (here 178). For mosques transformed into Morisco churches, see Pascual Boronat y Barrachina, Los Moriscos españoles y su expulsión, Valencia 1901, vol. 1, p. 148 (note 3), 408–409, 424, 450; Burns, Kingdom (note 4), vol. 1, pp. 63, 85; Benjamin Ehlers, Between Christians and Moriscos. Juan de Ribera and Religious Reform in Valencia, 1568–1614, Baltimore 2006, p. 166, note 41; Henry Charles Lea, The Moriscos of Spain. Their Conversion and Expulsion, London 1901, pp. 140–141; Meyerson (note 34), p. 264.

47 For the text of the archbishop's letter, see Boronat y Barrachina (note 46), vol. 1, p. 401; for brief commentary, Ehlers (note 46), pp. 165–166, note 39.

48 A statement of Juan de Ribera quoted in José Sanchis y Sivera, Nomenclátor geográfico-eclesiástico de los pueblos de Valencia con los nombres antiguos y modernos de los que existen o han existido, notas históricas y estadísticas [...], Valencia 1922, p. 341.

49 Juan de Ribera in Sanchis y Sivera (note 48), p. 285.

50 Juan de Ribera in Sanchis y Sivera (note 48), p. 341 (and pp. 285, 334 for other instances of his orders to demolish converted mosques). In 1581, it was proposed that all converted mosques in Valencia

to close the building to Moriscos while still allowing Old Christians – people who supposedly had no Muslim or Jewish ancestry – to worship there.[51]

Conclusion: The Importance of Perspective

The marked ambiguities of churches as sites for devotional entangling resulting from the mass conversion of Iberia's Muslims underline something true of much of the material already considered here: the importance of understanding processes of entangling from the perspectives of all parties involved. What looked like entangling to one party might look like disentangling to another, as is evident from a petition received by the town council of Murcia in 1501.[52] The Morisco members of the confraternity of San Ginés who lived in the neighborhood of Murcia named for this ecumenical wonder worker were requesting permission to open a gate in a wall separating their *barrio* from another. Their goal, they said, was to facilitate access to an urban church dedicated to San Ginés, so that as newly baptized Christians they might more easily receive religious instruction from the cleric who preached there.[53]

These Moriscos perhaps thought of San Ginés' church in Murcia as a place where they could maintain continuity with their Islamic past, perhaps even Islam itself, given the reputation that this saint enjoyed among Muslims. There is all the more likelihood that San Ginés' church represented to them a space for covert devotional entangling, if this building is the "chapel of this glorious saint in Murcia" described by an early seventeenth-century writer: "Very old people in Murcia told me that they had heard from their parents and grandparents" that the chapel of San Ginés "had been a mosque of the Moors."[54]

In any case, the Moriscos naturally said nothing to this effect in their 1501 petition to the town council. Instead, they employed the language of devotional disentangling: they emphasized the spiritual benefits – "the great utility [...] to [their] souls and to the service of God" – that easier access to the church would offer them as newly fledged Christians (cannily, they also mentioned that they would pay for the construction of the gate). In granting this request, the council members for their part probably embraced the suggestion that the church was the site of disentangling, and likely saw the petition as a sign of the Moriscos' willingness to leave Islam behind and channel their devotion into an acceptable Christian mold.

be razed; see the text edited in Boronat y Barrachina (note 46), vol. 1, p. 293, note 31.

51 Sanchis y Sivera (note 48), p. 177.

52 Text cited in Torres Fontes (note 21), pp. 47–48.

53 This is not the pilgrimage church of San Ginés discussed above.

54 Huelamo, Vida y milagros (note 31), lib. 1, cap. 12, fol. 138r. Torres Fontes (note 21), p. 47, seems to imply that the two churches are the same.

The distinction between entangling and disentangling may then lie partly in the eye of the beholder. Indeed, as scholars looking at history from the vantage point of our rapidly globalizing world characterized by an ever greater abundance of mixed identities and forms that we tend to celebrate, we must be keenly aware of our own perspectives and how they influence what we find in the past. The instances of religious entangling between Islam and Christianity that we see in the churches of high and late medieval Iberia were not always perceived as such by Christians of that era. And when Christians did perceive such religious entanglement, they could very well deem it negative and try to eliminate it, as Ferdinand II did at Santa María de la Rápita.

Are entangling and disentangling themselves then more matters of perception than of fact? The question is sharply posed by the divergence between medieval and modern understandings of the celebrated physical remnants of one of Iberia's most important mosque-cathedrals, the Almohad building in Seville. In the fifteenth century, this converted mosque where Christians had worshipped since 1248 was largely demolished to make way for a new Gothic cathedral.[55] Left standing, however, was the old minaret, known as the Giralda, which continues to serve as the cathedral's bell tower today (fig. 1).

To modern eyes, the Giralda offers evidence of a complex dialogue between Islam and Christianity. Thus it has often been invoked as a symbol of the entangling of the two faiths in pre-modern Iberia.[56] Yet it is hard to believe that this interpretation of the Giralda was shared by the Christians of Seville, who watched as their new cathedral rose to replace the old one. After all, when the new building was complete in the early sixteenth century, it was not only the largest cathedral in all of Spain, but also the largest Gothic cathedral in all of Europe – an architectural statement flaunting Christian power. Christians gazing at their new cathedral were much more likely to have seen the beauty of the Giralda as a suitable ornament for this monumental projection in stone of Christianity's grandeur than as a reminder of the centuries of religious entangling between their faith and Islam in the churches of the Iberian Peninsula.

---

55 On the Gothic cathedral, see Teodor FALCÓN MÁRQUEZ, La catedral de Sevilla (estudio arquitectónico), Seville 1980.

56 The Giralda even featured prominently the poster for the conference in which this volume originated.



Fig. 1: Giralda, Seville (Photo: Jebulon) (CC BY-SA 3.0, http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0), Wikimedia Commons.

Christian Scholl (Münster)

Materielle Hinterlassenschaften als Zeugen christlich-jüdischer Verflechtungen im mittelalterlichen Reich. Eine Skizze*

Abstract: This article examines a number of material sources such as synagogues, gravestones, residential buildings and manuscripts, demonstrating what these sources can reveal about entanglements between Christians and Jews in the Medieval Empire. The paper begins with manuscripts created by Christian-Jewish cooperation before turning to epitaphs on Jewish gravestones carved by Christian masons. Afterwards, it throws a look at synagogues and other institutions of the Jewish communities which were designed by Christian master builders and constructed by Christian artisans. Hence, the larger of these buildings, especially the synagogues, were built either in the Romanesque or Gothic styles typical of the High and Late Middle Ages so that they looked like Christian churches. In contrast to the Middle Ages, many synagogues of the 19th century were built in the so-called 'Moorish style' in order to sharply distinguish them from churches built in Neo-Romanesque or Neo-Gothic style. Thus, whereas in the 19th century, a link was established between architecture and religion, with each religion having to confine itself to its allegedly own architectural style, in the Middle Ages neither Christians nor Jews had any problems with architectural similarities between churches and synagogues. Last but not least, this paper looks at the reuse of Jewish gravestones by Christians, who had them built into lots of their buildings for different reasons. In conclusion, the examples show that material sources are of special importance for the history of entanglements in general and for the history of Christian-Jewish relations in particular.

Forschungen zur jüdischen Sachkultur

Nachdem sich die Mediävistik bis weit ins 20. Jahrhundert hinein fast ausschließlich auf schriftliche Quellen gestützt hat, um zu Erkenntnissen zu gelangen, wurden in den vergangenen Jahren zunehmend Anstrengungen unternommen, um „die Sach-

* Dieser Beitrag wurde auf zwei Konferenzen zur Diskussion gestellt: zum einen auf der Tagung „Processes of Entanglement“ im April 2013, aus der der vorliegende Sammelband hervorgegangen ist, und zum anderen auf dem Symposium „Juden in der mittelalterlichen Stadt. Der städtische Raum im Mittelalter – Ort des Zusammenlebens und des Konflikts“, das im November 2013 vom Historischen Institut der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik unter der Leitung von Dr. Eva Doležalová in Prag abgehalten wurde. Ich danke den TeilnehmerInnen beider Kongresse für die zahlreichen wertvollen Anregungen und Hinweise zu meinem Beitrag.

überlieferung verstärkt zum Ausgangspunkt historischer Erkenntnis [zu] machen."[1] Im deutschsprachigen Raum hat dazu nicht zuletzt das Institut für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit beigetragen, das seit seiner Gründung 1969 in Krems eine enorme Fülle an Sachobjekten zutage gefördert hat. Auch die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erfolgte Etablierung der Mittelalterarchäologie als eigenständige Forschungsdisziplin hat entscheidenden Anteil an der Aufwertung der Objektgeschichte.[2] Über den engeren Bereich der Mediävistik hinaus trat letztere mit der 2011 erfolgten Veröffentlichung von Neil MacGregors „Geschichte der Welt in 100 Objekten" schließlich auch ins Bewusstsein einer breiteren Öffentlichkeit.[3]

Die Forschung zur jüdischen Geschichte hat sich schon seit ihren Anfängen mit den materiellen Hinterlassenschaften der Juden befasst, wobei insbesondere Synagogen und Grabsteine im Fokus der Aufmerksamkeit standen. Dieses schon seit geraumer Zeit vorhandene Interesse an der jüdischen Sachkultur wurde in der jüngeren Vergangenheit neu geweckt, wovon beispielsweise die 2006 ins Leben gerufene Datenbank „epidat" zeugt, die sich der Erforschung der jüdischen Friedhöfe, Grabsteine und Grabinschriften in Deutschland widmet und die vom Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte an der Universität Duisburg-Essen betreut wird.[4] Eine Bestandsaufnahme der mittelalterlichen Synagogen wurde ein Jahr später im Rahmen der ersten umfassenden Untersuchung der Synagogenarchitektur im mittelalterlichen Aschkenas vorgelegt.[5]

Das neu entfachte Interesse der Forschung an den materiellen Überresten des aschkenasischen Judentums brachte in den vergangenen Jahren auch einige Projekte und Arbeiten hervor, die den Umgang der christlichen Bevölkerung mit diesen Hinterlassenschaften in den Blick nehmen. Diesbezüglich ist in erster Linie auf das 2006 von Andreas Lehnardt in Mainz ins Leben gerufene Projekt „Genizat Germania" zu verweisen. Dieses untersucht jüdische Handschriften, die im späten Mittelalter und der Frühen Neuzeit in den Besitz christlicher Buchbinder übergingen, von diesen als

---

1 Vgl. Jan Keupp u. Romedio Schmitz-Esser, Mundus in gutta. Plädoyer für eine Realienkunde in kulturhistorischer Perspektive, in: Archiv für Kulturgeschichte 94 (2012), S. 1–20, Zitat S. 1. Um das im o. g. Zitat formulierte Ziel zu verwirklichen, haben die beiden Autoren das DFG-Netzwerk „Neue alte Sachlichkeit. Realienkunde des Mittelalters in kulturhistorischer Perspektive" ins Leben gerufen. Produkt dieses Ende 2014 ausgelaufenen Netzwerks ist der von den beiden Initiatoren herausgegebene Sammelband: Neue alte Sachlichkeit. Studienbuch Materialität des Mittelalters, Ostfildern 2015 (im Druck).

2 Vgl. Keupp u. Schmitz-Esser, *Mundus* (Anm. 1), S. 4.

3 Neil MacGregor, Eine Geschichte der Welt in 100 Objekten, München 2011.

4 Vgl. dazu die Projekthomepage http://steinheim-institut.de/cgi-bin/epidat [Stand: 27. Mai 2015].

5 Vgl. Simon Paulus, Die Architektur der Synagoge im Mittelalter. Überlieferung und Bestand (Schriften der Bet Tfila-Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa 4), Petersberg 2007.

Einband- und Makulaturfragmente genutzt wurden und heute verstreut in zahlreichen Archiven und Bibliotheken in ganz Deutschland liegen.[6]

Ebenfalls um die Zweitverwendung jüdischer Sachkultur durch Christen geht es in der 2012 von Patrick STOFFELS publizierten Arbeit, die sich mit der Wiederverwendung jüdischer Grabsteine im Anschluss an die Vertreibungen der jüdischen Gemeinden und der damit einhergehenden Zerstörungen bzw. Plünderungen der Judenfriedhöfe auseinandersetzt.[7] Zuvor schon hatte Hedwig RÖCKELEIN den Umgang der Christen mit ehemaligen jüdischen Friedhöfen thematisiert und dabei die Verwendung der Grabsteine kurz gestreift.[8] RÖCKELEINS Hauptaugenmerk lag aber auf der Umwandlung von Synagogen in christliche Kirchen, wobei sie die lange vorherrschende Meinung revidierte, die Umwandlung von Synagogen in Marienkirchen sei im Mittelalter die Regel gewesen.[9]

Indem sich die oben angesprochenen Projekte und Arbeiten mit materiellen Überresten der Juden beschäftigen, die in unterschiedlichen Formen von den Christen aufgegriffen und genutzt wurden, berühren sie sich mit dem Erkenntnisinteresse der Verflechtungsgeschichte, die nach den engen Wechselwirkungen sowie den gegenseitigen Anleihen verschiedener ‚Kulturen' voneinander fragt. An diesem Punkt möchte der vorliegende Beitrag ansetzen und anhand einiger ausgewählter Beispiele das Erkenntnispotenzial andeuten, das der mobilen und immobilen Sachkultur der Juden für die Verflechtungsgeschichte zukommt. Zu diesem Zweck soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, was sich anhand von Synagogen, Wohnhäusern,

---

6 Vgl. zu diesem Projekt die Homepage http://www.blogs.uni-mainz.de/fb01-genizatgermania [letzter Zugriff: 26.03.2015]. Aus dem Projekt gingen bisher mehrere Veröffentlichungen hervor, vgl. u. a. Andreas LEHNARDT (Hg.), 'Genizat Germania'. Hebrew and Aramaic Binding Fragments from Germany in Context (Studies in Jewish History and Culture 28. European Genizah Texts and Studies 1), Leiden, Boston 2010; DERS. u. Judith OLSZOWY-SCHLANGER (Hgg.), Books within Books. New Discoveries in Old Book Bindings (European Genizah Texts and Studies 2), Leiden, Boston 2013.

7 Vgl. Patrick STOFFELS, Die Wiederverwendung jüdischer Grabsteine im spätmittelalterlichen Reich (Arye Maimon-Institut für Geschichte der Juden. Studien und Texte 5), Trier 2012.

8 Vgl. Hedwig RÖCKELEIN, „Die grabstain, so vil tausent guldein wert sein". Vom Umgang der Christen mit Synagogen und jüdischen Friedhöfen im Mittelalter und am Beginn der Neuzeit, in: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 5 (1995), S. 11–45.

9 Vgl. Hedwig RÖCKELEIN, Marienverehrung und Judenfeindlichkeit in Mittelalter und früher Neuzeit, in: Claudia OPITZ u. a. (Hgg.), Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.–18. Jahrhundert (Clio Lucernis 2), Zürich 1993, S. 279–307. In dieser Untersuchung kommt die Autorin zu dem Ergebnis, dass die Umwandlung von Synagogen in Marienkirchen – bezogen auf Mitteleuropa – eine „Ausnahmeerscheinung" war, die „fast ausschließlich auf Bayern, Franken, Sachsen und Böhmen beschränkt [blieb] und nur zwischen 1349 und 1519 geübt" wurde (S. 282). Vgl. des Weiteren zur Umwandlung von Synagogen: J. M. MINTY, *Judengasse* to Christian Quarter. The Phenomenon of the Converted Synagogue in the Late Medieval and Early Modern Holy Roman Empire, in: Bob SCRIBNER u. Trevor JOHNSON (Hgg.), Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400–1800, New York 1996, S. 58–86 u. 220–239.

Grabsteinen und Handschriften[10] über die engen Verflechtungen zwischen Christen und Juden im mittelalterlichen Reich ablesen lässt. Dabei werden sowohl solche Realien in den Blick genommen, die nach der Vertreibung der Juden von den Christen einem neuen Verwendungszweck zugeführt wurden als auch solche, bei denen dies nicht der Fall war.

Handschriften, Grabsteine und Bauwerke als Indikatoren für Verflechtungsprozesse

Dass auch materielle Hinterlassenschaften der Juden für die Verflechtungsgeschichte relevant sein können, denen keine Zweitverwendung durch die Christen widerfuhr, zeigt ein Blick auf jüdische Handschriften. Über die schon angesprochene Untersuchung derselben als Einbände für christliche Codizes hinaus rührt das Interesse der Verflechtungsgeschichte an mehreren dieser Quellen daher, dass an deren Herstellung sowohl jüdische als auch christliche Künstler beteiligt waren.[11] In vielen Fällen wurden beispielsweise der hebräische Text einer Handschrift von einem Juden und die dazu gehörigen Illuminationen von einem Christen gestaltet. Dass es dementsprechend zu einem Austausch zwischen jüdischen Schreibern und christlichen Illuminatoren kam, liegt auf der Hand – schließlich mussten die christlichen Künstler detailliert von den Juden beraten werden, welche Illuminationen sie auf welche Art und Weise anbringen sollten.

Einige solcher Beispiele sind aus der Reichsstadt Ulm überliefert. In der dortigen Judengemeinde existierte im 15. Jahrhundert eine Schreiberwerkstatt, die eine Reihe von Manuskripten hervorbrachte.[12] Dazu gehört ein *Machsor*, also ein Gebetbuch für hohe Feiertage, dessen Text im Jahr 1460 von einem Ulmer Juden namens Isaak geschrieben wurde und dessen Illuminationen aus dem Atelier des Augsburger Illuminators und Druckers Johannes Bämler (1430–1503) stammen. Neben diesem *Machsor* war die Bämler-Werkstatt auch an einer der bekanntesten *Haggadot* aus

---

10 Codizes spielen in diesem Beitrag ausschließlich als Sachgüter eine Rolle, die von Menschenhand hergestellt wurden. Vgl. zur kunsthistorischen Bedeutung von illuminierten Handschriften für die Verflechtungen zwischen Christen und Juden den Aufsatz von Sarit Shalev-Eyni in diesem Band.

11 Vgl. ausführlich zur christlich-jüdischen Koproduktion in der Anfertigung von Handschriften am Beispiel der Bodenseeregion Sarit Shalev-Eyni, Jews among Christians. Hebrew Book Illumination from Lake Constance, Turnhout 2010; Dies., Kunst als Geschichte. Zur Buchmalerei hebräischer Handschriften aus dem Bodenseeraum (Arye Maimon-Institut für Geschichte der Juden. Studien und Texte 3), Trier 2011.

12 Vgl. zur jüdischen Schreiberwerkstatt im Ulm des 15. Jahrhunderts Christian Scholl, Die Judengemeinde der Reichsstadt Ulm im späten Mittelalter. Innerjüdische Verhältnisse und christlich-jüdische Beziehungen in süddeutschen Zusammenhängen (Forschungen zur Geschichte der Juden A 23), Hannover 2012, S. 166–171.

dem aschkenasischen Raum überhaupt beteiligt, der ‚Ashkenazi-Haggada', die in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts größtenteils von Joel ben Simon, genannt Feibusch Aschkenasi, geschrieben und illuminiert wurde. In die Erstellung des Textes der ‚Ashkenazi-Haggada' war außerdem der Ulmer Jude Meir Jaffe involviert, so dass an dieser Handschrift insgesamt zwei Juden, der Schreiber Meir Jaffe und der Maler Joel ben Simon, sowie mehrere christliche Maler beteiligt waren.[13]

Der genannte Meir Jaffe war darüber hinaus nicht nur als Schreiber, sondern auch als Buchbinder bzw. Lederschnittkünstler tätig.[14] In dieser Funktion zog er von Stadt zu Stadt, um für verschiedene Auftraggeber Bücher einzubinden. Im Juli 1468 wurde er beispielsweise in Nürnberg aufgenommen, wo er bis November desselben Jahres eine Aufenthaltsgenehmigung bekam, um für den dortigen Magistrat Bücher mit Einbänden zu versehen.[15] Das Beispiel Meir Jaffes zeigt also, dass auch Juden an der Produktion ‚christlicher' Bücher beteiligt gewesen sein konnten. Folglich können Bücher, die für ein christliches Publikum geschrieben wurden, auch Zeugen christlich-jüdischer Verflechtungen sein, wenn sie nicht mit Seiten aus hebräischen Codizes als Einbänden versehen wurden.

Ähnlich wie mit der Produktion von Handschriften verhielt es sich mit der Herstellung jüdischer Grabsteine. So lassen sich zwar keine genauen Angaben über die Personen machen, die die Epitaphe auf den Steinen anbrachten, da es weder Steinmetzzeichen gab, die Rückschlüsse auf den Urheber zuließen, noch den Inschriften selbst entsprechende Informationen zu entlocken sind. Doch ungeachtet dessen geht die Forschung davon aus, dass der überwiegende Teil der hebräischen Grabinschriften von christlichen Steinmetzen eingemeißelt wurde.[16] Zwar ist anzunehmen, dass zumindest einige der größeren Gemeinden eigene Steinmetze in ihren Reihen hatten; dafür spricht beispielsweise der 1338 in Nürnberg erwähnte Jude *Josep der stainhauer*.[17] Aber gerade für die kleineren Judenniederlassungen mit Friedhöfen, deren Zahl nach 1350 stetig zunahm,[18] kann es als gesichert gelten, dass dort auf christ-

13 Ebd.

14 Vgl. zur Tätigkeit Meir Jaffes als Buchbinder besonders Ursula Katzenstein, Mair Jaffe and Bookbinding Research, in: Studies in Bibliography and Booklore 14 (1982), S. 17–28.

15 Der Eintrag Meir Jaffes ins Nürnberger Bürgerbuch ist abgedruckt in: Die israelitische Bevölkerung der deutschen Städte. Ein Beitrag zur deutschen Städtegeschichte. Mit Benutzung archivalischer Quellen, Bd. 3: Nürnberg im Mittelalter, hrsg. v. Moritz Stern, Kiel 1894–1896, S. 299: *Item Meyerlein Juden von Ülm ist vergönnt, hie zu sein uncz uf sanct Merteins tage schierst, und sol einem rat etlich bücher ein lassen binden in der liberey*.

16 Vgl. zur Anbringung hebräischer Inschriften auf Grabsteinen Stoffels (Anm. 7), S. 43–45.

17 Vgl. zu diesem Gregor Maier, Wirtschaftliche Tätigkeitsfelder von Juden im Reichsgebiet (ca. 1273–1350) (Arye Maimon-Institut für Geschichte der Juden. Studien und Texte 1), Trier 2010, S. 53f.

18 Bis zur Zeit der Pestverfolgungen blieben Friedhöfe fast ausschließlich den großen *kehillot* vorbehalten. Dabei war der Friedhof sogar das entscheidende Kriterium, das eine Gemeinde bzw. *kahal* von anderen jüdischen Siedlungen unterschied. Erst im Zuge der Wiederansiedlungen nach 1350 kam es auch in kleineren Niederlassungen vermehrt zu Friedhofsgründungen, ohne dass damit der Eh-

liche Expertise hinsichtlich der Steinbearbeitung zurückgegriffen werden musste. Aufgrund dessen muss es zumindest an diesen Orten zu Vereinbarungen und Kooperationen zwischen Christen und Juden hinsichtlich der Anbringung und Gestaltung der Inschriften gekommen sein. Vermutlich lief die Zusammenarbeit in den meisten Fällen so ab, dass ein Jude die hebräische Inschrift auf den Stein aufsetze und ein christlicher Steinmetz sie einmeißelte.[19]

Bevor gegen Ende dieses Beitrags noch ein zweites Mal auf jüdische Grabsteine eingegangen wird, sollen zuvor noch Synagogen als Kennzeichen christlich-jüdischer Verflechtungsprozesse angesprochen werden. Denn Synagogen wurden in aller Regel – ebenso wie die Wohnhäuser und weiteren Gemeindeeinrichtungen der Juden wie Hospitäler, Tanzhäuser und Mikwen – von christlichen Baumeistern und Handwerkern errichtet, die im Auftrag jüdischer Bauherren handelten. Insofern ist wie bei der Anfertigung von illuminierten Handschriften und der Anbringung von Grabinschriften von einer engen Kooperation zwischen Christen und Juden bezüglich der Planung und Durchführung des Baus auszugehen.[20] Vor allem aber hatte die Errichtung der Synagogen durch christliche Architekten in Aschkenas zur Folge, dass diese Gebäude von ihrer äußeren Gestalt her zumeist wie Kirchen aussahen.[21] Bekannte Beispiele hierfür sind die zu Beginn des 12. Jahrhunderts im romanischen Stil erbaute Synagoge von Speyer, die später im gotischen Stil umgebaut und um eine *Frauenschul* erweitert wurde,[22] sowie die Synagoge von Regensburg. Diese wurde ebenfalls zunächst als romanischer Bau errichtet, bevor sie um 1210/20 im frühgotischen Stil umgebaut wurde (Abb. 1).[23] Das äußere Erscheinungsbild dieser und anderer Synagogen belegt

---

rentitel *kahal* einher gegangen wäre. Vgl. zur besonderen Bedeutung des Friedhofs in der jüdischen Gemeindestruktur vor 1350 Rainer Barzen, Regionalorganisation jüdischer Gemeinden im Reich in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Eine vergleichende Untersuchung auf der Grundlage der Ortslisten des Deutzer und Nürnberger Memorbuches zur Pestverfolgung, in: Alfred Haverkamp (Hg.), Geschichte der Juden im Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpen. Teil 1: Kommentarband (Forschungen zur Geschichte der Juden A 14, 1), Hannover 2002, S. 293–366.

19 Vgl. Stoffels (Anm. 7), S. 44.

20 Vgl. Paulus (Anm. 5), S. 501.

21 Mittelalterliche Synagogen aus dem sephardischen Raum ähneln dementsprechend Moscheen, weil sie mit den für die spanisch-islamische Welt charakteristischen Hufeisenbögen versehen sind. Vgl. zum sog. ‚maurischen' Stil in Deutschland den weiteren Verlauf dieses Beitrags.

22 Vgl. zur mittelalterlichen Synagoge von Speyer Monika Porsche, Speyer. Die mittelalterliche Synagoge, in: Christoph Cluse (Hg.), Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20.–25. Oktober 2002, Trier 2004, S. 407–419; Pia Heberer, Die mittelalterliche Synagoge in Speyer. Bauforschung und Konstruktion, in: Historisches Museum der Pfalz Speyer (Hg.), Europas Juden im Mittelalter, Speyer 2004, S. 77–81; Hannelore Künzl, Der Synagogenbau im Mittelalter, in: Hans-Peter Schwarz (Hg.), Die Architektur der Synagoge, Frankfurt a. M., Stuttgart 1988, S. 61–88, hier S. 85.

23 Vgl. zur mittelalterlichen Synagoge von Regensburg Silvia Codreanu-Windauer, Regensburg. Archäologie des mittelalterlichen Judenviertels, in: Christoph Cluse (Hg.), Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20.–25. Oktober 2002, Trier 2004, S. 465–478,

also, dass „[e]ine Aus- oder Abgrenzung spezifisch jüdischer Architekturformen nicht möglich [ist]."[24] So war etwa die Regensburger Synagoge „zweifelsohne ein jüdischer Sakralbau", aber „dennoch ein integrierter Teil typisch Regensburger Architektur."[25]

War es im mittelalterlichen Aschkenas also sowohl für die Juden als auch für die Christen selbstverständlich, dass Synagogen im Stil christlicher Kirchen errichtet wurden, so zeigen mehrere Beispiele aus dem deutschen Sprachraum des 19. Jahrhunderts das genaue Gegenteil. Dort wurden zwischen 1830 und dem Ende des Jahrhunderts zahlreiche Synagogen etwa in Berlin, Wien, Leipzig, Köln, Stuttgart, Wiesbaden und Mainz im sog. maurischen Stil errichtet,[26] der mit seinen charakteristischen Rundbögen sowohl auf die Ursprünge des Judentums in Palästina als auch auf dessen Blütezeit im muslimischen Spanien (*al-Andalus*) verweisen sollte.[27] Den gotischen bzw. neo-gotischen Stil der Zeit lehnte ein großer Teil der Juden um die Mitte des 19. Jahrhunderts explizit ab, da dieser als ‚typisch christlich' erachtet wurde.

Selbst wenn eine jüdische Gemeinde zu dieser Zeit einen Bauvorschlag in gotischer Form einreichte, konnte es vorkommen, dass dieser von den Behörden abgelehnt wurde. So geschah es beispielsweise 1865 in Bad Nauheim, wo die Provinzregierung dazu riet, „die neue Synagoge in einem dem israelitischen Kultus entsprechenden Stile, etwa dem maurischen", zu errichten, anstatt den Bau „in dem vorzugsweise für christliche Kirchen zur Anwendung kommenden gothischen Stile auszuführen."[28] Erst nachdem die jüdische Gemeinde drei Wochen später einen neuen Vorschlag in Form eines Mischstils aus klassizistischen, romanischen und maurischen Elementen eingereicht hatte, wurde der Bau genehmigt und 1867 vollendet. Ein Beispiel wie dieses zeigt, dass im 19. Jahrhundert auch auf christlicher Seite

---

hier S. 469–471; Dies. u. Stefan Ebeling, Die mittelalterliche Synagoge Regensburgs, in: Susanne Böning-Weis (Hg.), Monumental. Festschrift für Michael Petzet. Zum 65. Geburtstag am 12. April 1998 (Arbeitshefte des Bayerischen Landratsamts für Denkmalpflege 100), München 1998, S. 449–464; Künzl (Anm. 22), S. 80.

24 Paulus (Anm. 5), S. 500.

25 Codreanu-Windauer (Anm. 23), S. 470.

26 Vgl. zum maurischen Stil und den Synagogen, die in dieser Form errichtet wurden, Harold Hammer-Schenk, Synagogen in Deutschland. Geschichte und Baugattung im 19. und 20. Jahrhundert (1780–1933) (Hamburger Beiträge zur Geschichte der Deutschen Juden 8), 2 Teile, Hamburg 1981, S. 251–309; Ders., Die Architektur der Synagoge von 1780 bis 1933, in: Schwarz (Anm. 22), S. 157–286, hier S. 194–237.

27 Vgl. Ulrich Knufinke, Synagogen in deutsch-jüdischer Geschichte und Gegenwart. Vorstellungen, Wahrnehmungen, Deutungen, in: Gisbert Gemein (Hg.), Kulturkonflikte – Kulturbegegnungen. Juden, Christen und Muslime in Geschichte und Gegenwart, Bonn 2011, S. 443–461, hier S. 446.

28 Zitiert nach Hammer-Schenk (Anm. 26), S. 241. Vgl. zu diesem Fall auch Ulrich Knufinke, Synagogen im 19. und 20. Jahrhundert. Bauwerke einer Minderheit im Spannungsfeld widerstreitender Wahrnehmungen und Deutungen, in: Gideon Botsch u. a. (Hgg.), Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich (Europäisch-jüdische Studien. Kontroversen 1), Berlin, Boston 2012, S. 201–225, hier S. 209f.

ein Zusammenhang zwischen Architekturform und Religionszugehörigkeit hergestellt wurde, wobei natürlich auch die nationale Komponente zum Tragen kam. So forderten national gesinnte Juden wie der Architekt Edwin Oppler, als Zeichen der Assimiliation der Juden Synagogen im ‚deutschen', also gotisch-romanischen, Stil zu errichten, während Antisemiten die im ‚maurischen' Stil errichteten Synagogen zum Anlass nahmen, das Judentum als ‚undeutsch' abzulehnen.[29]

Dem Mittelalter war die Verknüpfung von Architekturstilen und religiöser Zugehörigkeit dagegen fremd. Zu dieser Zeit hatten weder die jüdischen Gemeinden noch die christlichen Obrigkeiten Probleme damit, Synagogen im selben Baustil zu errichten, der auch für die Kultgebäude der Christen verwendet wurde. Eine Folge der architektonischen Ähnlichkeit zwischen Kirchen und Synagogen war allerdings, dass Synagogen problemlos in christliche Kirchen umgewandelt werden konnten, wie es nach Verfolgungen oder Vertreibungen häufiger – wenn auch nicht immer – geschah.[30] Hätten sich mittelalterliche Synagogen wie im 19. Jahrhundert sichtbar vom Erscheinungsbild christlicher Kirchen unterschieden, wäre es dazu wenn überhaupt nur sehr viel seltener und nach größeren architektonischen Umbauten gekommen.

Im Hinblick auf die immobilen Hinterlassenschaften der Juden seien schließlich noch einige Bemerkungen zu jüdischen Wohnhäusern gemacht, die in den vergangenen Jahrzehnten ebenfalls in mehreren Städten ins Blickfeld der Forschung gerückt worden sind.[31] Das wohl bekannteste von Juden bewohnte Wohnhaus aus dem Mittelalter ist das Haus ‚Zum Brunnenhof' in Zürich, das sich in den 1330er Jahren im Besitz einer jüdischen Familie von Geldleihern um Minna und ihre Söhne Mose und Gumprecht (Mordechai) befand, bevor es nach den Pestpogromen in christlichen Besitz überging.[32] Dort wurden in den 1990er Jahren Wandmalereien mit vermeintlich typisch christlicher Motivik wie der Falkenjagd und dem Bauerntanz sowie aufgemalte Wappenschilde christlicher Adelsfamilien gefunden. Da die Malereien auf die 1330er Jahre zu datieren sind und die Wappenschilde überdies mit hebräischen Inschriften versehen sind, die die Namen der jeweiligen Adelsgeschlechter angeben, deutet alles darauf hin, dass es die jüdischen Hausbesitzer waren, die die Malereien und Wappenschilde in Auftrag gegeben hatten. Vermutlich dienten sie dort zur Deko-

29 Vgl. zum Zusammenhang von Baustil, Religions- und Nationszugehörigkeit im 19. Jahrhundert Knufinke (Anm. 27), S. 446–448.

30 Vgl. zur Umwandlung jüdischer Synagogen in Kirchen oben mit Anm. 9.

31 Vgl. zur bautechnischen Untersuchung von zwei ehemaligen Judenhäusern in Ulm Christoph Kleiber, Judenhof 1 in Ulm. Bericht zur bauhistorischen Untersuchung, Ulm 2006; Reinhard Wortmann, Reste eines mittelalterlichen Judenhauses in Ulm?, in: Alice Rössler (Hg.), Aus Archiv und Bibliothek. Studien aus Ulm und Oberschwaben. Max Huber zum 65. Geburtstag, Ulm 1969, S. 60–66.

32 Vgl. zu diesem Haus Dölf Wild u. Roland Böhmer, Die spätmittelalterlichen Wandmalereien im Haus ‚Zum Brunnenhof' in Zürich und ihre jüdischen Auftraggeber, in: Zürcher Denkmalpflege Bericht 1995/96, S. 15–33.

ration eines Repräsentationssaals, in dem die jüdischen Finanziers ihre Kunden empfingen.[33]

Dass eine hochrangige jüdische Familie Wandmalereien in ihrem Haus anbringen ließ, die vermeintlich typisch christliche Motive zeigen, macht deutlich, dass im künstlerischen Bereich keineswegs trennscharf zwischen ‚christlichen' und ‚jüdischen' Elementen unterschieden werden kann. Vielmehr griffen Angehörige beider Gruppen auf dieselben Motive zurück und prägten somit gemeinsam den künstlerischen Stil ihrer Zeit.[34] Die Wappenschilde wiederum, unter denen das Wappen der Luxemburger herausragt, sollten vermutlich zum Ausdruck bringen, zu welch hohen Adelsgeschlechtern die jüdische Familie Geschäftsverbindungen unterhielt.[35] Somit macht ein Blick auf das Haus ‚Zum Brunnenhof' deutlich, dass sich die christliche und die jüdische Oberschicht im späten Mittelalter weder im Hinblick auf ihre künstlerischen Vorlieben noch hinsichtlich ihres Repräsentationsbedürfnisses voneinander unterschieden.

Rekontextualisierungen jüdischer Objekte

Abschließend soll, wie bereits angekündigt, nochmals auf die jüdischen Grabsteine eingegangen werden. Mehr noch als durch ihre schon angesprochene Bearbeitung durch Christen und Juden sind viele dieser Steine nämlich aus dem Grund für die Verflechtungsgeschichte von Bedeutung, da sie im Zuge eines Pogroms oder einer Vertreibung von den Christen geplündert und in den unterschiedlichsten Gebäuden – von Kirchen, Rathäusern und sonstigen öffentlichen Gebäuden über Wohnhäuser bis hin zu Stadtbefestigungen – verbaut wurden. Natürlich kann im vorliegenden Beitrag nicht das gesamte Spektrum der sekundären Verwendung jüdischer Grabsteine im mittelalterlichen Reich abgedeckt werden;[36] vielmehr soll anhand einiger Beispiele aus der Reichsstadt Ulm angedeutet werden, zu welchen Zwecken und in welchen Kontexten jüdische Grabsteine von Christen wiederverwendet wurden.

Der Judenfriedhof in Ulm wurde zweimal – 1349 im Anschluss an den Pogrom und 1499 nach der Vertreibung der Judengemeinde – von den christlichen Bürgern der Stadt geplündert.[37] Wie in vielen anderen Städten wurden auch in Ulm mehrere

33 Ebd., S. 15.
34 Vgl. zur wechselseitigen Übernahme künstlerischer Motive durch Juden und Christen im Spätmittelalter Shalev-Eyni, Jews (Anm. 11), am Beispiel des Hauses ‚Zum Brunnenhof' S. 62, 88, 94; Dies., Kunst (Anm. 11), am Beispiel des Hauses ‚Zum Brunnenhof' S. 53, und den Beitrag der Autorin in diesem Sammelband.
35 Vgl. Wild u. Böhmer (Anm. 32), S. 25.
36 Vgl. dazu die systematische Untersuchung von Stoffels (Anm. 7).
37 Vgl. zum mittelalterlichen Judenfriedhof in Ulm Scholl (Anm. 12), S. 109–116, zur Wiederverwendung der Grabsteine S. 117–124; im vorliegenden Beitrag findet sich eine verkürzte und überarbeitete Fassung dieses Kapitels meiner Dissertation.

Grabsteine vom ehemaligen Judenfriedhof schlichtweg als Baumaterial verwendet. Einige Steine fanden ihren weiteren Bestimmungsort beispielsweise im südlichen Ulmer Stadttor an der Herdbrücke, wo sie erst 1827 bei Abbrucharbeiten wieder zum Vorschein kamen.[38] In diesem Fall sind keinerlei Anzeichen dafür erkennbar, dass es über den pragmatischen Nutzen der Steine als Baumaterial hinausgehende Gründe für ihre Verbauung gab. Dass die Steine apotropäischen Zwecken dienten, um Unheil von der Stadt abzuhalten, ist wenig wahrscheinlich. Schließlich hätte man sie in solch einem Fall mit Sicherheit auf alle Stadttore verteilt und nicht konzentriert in einem einzigen verbaut.[39]

Anders sieht die Sachlage hingegen bei den meisten der Grabsteine aus, die in verschiedenen Ulmer Privathäusern und Kirchen verbaut wurden. Ein bekanntes Beispiel für die Verwendung eines jüdischen Grabsteins in einem Ulmer Privathaus ist der sog. Stocker-Stein. Bei diesem handelt es sich um den Grabstein, der 1435 zu Ehren der Jüdin Mina aufgestellt worden war und dessen Rückseite der Ulmer Stadtarzt Johannes Stocker im Jahr 1509 zu einem Wappenstein für seine Familie umgestalten und in die Ostfassade seines Hauses in der Donaustraße 8 einsetzen ließ.[40]

Zwar ist es unzweifelhaft, dass sich die Rückseite eines Grabsteins bestens für ein Wappenrelief eignete. Doch gibt es in diesem Fall Anzeichen dafür, dass über den pragmatischen Nutzen hinaus tiefergehende Intentionen mit der Verwendung des Steins verbunden waren. So ist kaum davon auszugehen, dass sich der Judenfeind Stocker, der 1490 mehrere Ulmer Juden bezichtigt hatte, giftige Arzneien zu verkaufen, ausschließlich von pragmatischen Gründen treiben ließ, als er einen Grabstein vom aufgelösten Ulmer Judenfriedhof als Wappenstein für seine Familie auswählte. Vielmehr liegt die Vermutung nahe, dass Stocker durch die Verwendung des Grabsteins als Wappenrelief für seine Familie und dessen Einbau in sein Wohn- und Geschäftshaus den Sieg der christlichen Ärzte über die jüdische Konkurrenz dokumentieren wollte.

Deutlich häufiger als in Wohnhäusern wurden Grabsteine im Ulmer Münster verbaut. Während sich auch dort wiederum Steine ausmachen lassen, die wohl ausschließlich aus pragmatischen Gründen verbaut wurden – dies trifft etwa auf sechs Monumente zu, die im zweiten Obergeschoss des Turms als Bodenplatten eingelassen wurden[41] –, gibt

---

38 Vgl. zu den Steinen im Herdbruckertor ebd., S. 118.

39 Auch Stoffels ist hinsichtlich der apotropäischen Nutzung jüdischer Grabsteine skeptisch, vgl. Ders. (Anm. 7), S. 66, 101–111, 146.

40 Vgl. zum Stockerstein Scholl (Anm. 12), S. 119; Stoffels (Anm. 7), S. 125.

41 Da die Grabsteine im oben genannten Fall in den Boden eingelassen wurden, könnte auch die Vermutung aufkommen, dies sei bewusst veranlasst worden, um das Judentum zu demütigen und im Wortsinn mit Füßen zu treten. Hätte man dies beabsichtigt, wären die Steine jedoch mit Sicherheit im Boden des Kirchenraumes und nicht im zweiten Obergeschoss des Turmes verlegt worden. Die Annahme, jüdische Grabsteine seien zu dem Zweck verlegt worden, die jüdische Religion mit Füßen zu treten, wird durch die Marienkirche im mecklenburgischen Parchim genährt. Dort wurde ein jüdischer Grabstein mit den hebräischen Schriftzeichen nach oben als Türschwelle am Eingangsportal

es bei zwei Steinen deutliche Anhaltspunkte dafür, dass neben den nutzenorientieren auch symbolische Motive beim Einbau zum Tragen kamen.[42] Dies trifft in erster Linie auf den Grabstein des 1341 verstorbenen Juden Mose zu, in dessen Rückseite ein Relief eingemeißelt wurde, das anlässlich der Grundsteinlegung des Münsters im Jahr 1377 angefertigt und vermutlich kurz darauf an exponierter Position am Hauptportal der Kirche eingelassen wurde.[43] Auch wenn die Quellen über den Akt der Einbettung schweigen, ist davon auszugehen, dass diese im Rahmen einer öffentlichen Zeremonie vonstatten ging, wodurch – ähnlich wie beim zuvor erwähnten Stockerstein – der Sieg der *Ecclesia* über die *Synagoga* weithin sichtbar zum Ausdruck gebracht wurde. Doch selbst wenn keine öffentliche Zeremonie stattgefunden haben sollte, musste die jüdische Vergangenheit des Steines zumindest den an der Ausarbeitung des Reliefs beteiligten Handwerkern – und natürlich dem Stadtrat als Auftraggeber – bewusst gewesen sein. Insofern ist kaum davon auszugehen, dass der jüdische Charakter des Steines überhaupt keine Rolle gespielt hatte, als man diesen für die Anfertigung des Weihereliefs auswählte.

Nicht wesentlich anders dürfte es sich bei dem zweiten der oben genannten Steine verhalten haben, der ursprünglich 1288 zu Ehren der Jüdin Mina aufgestellt worden war und später als Gedenkstein für Heinrich Füßinger, den ersten Pfarrkirchenbaupfleger, in die Südmauer des Münsters eingelassen wurde (Abb. 2 und 3). In diesem Fall ist es auffällig, dass sowohl dem jüdischen als auch dem christlichen Teil des Steins eine Memorialfunktion zukam: So wie der Stein aus Sicht der Juden an die 1288 verstorbene Jüdin Mina erinnerte, sollte er aus Sicht der Christen die Erinnerung an Heinrich Füßinger bewahren. Der eigentliche Zweck des Steins blieb also derselbe; lediglich die zu erinnernde Person wurde ‚ausgewechselt'. Indem die christlichen Bürger Ulms ohne jede Rücksichtnahme einen jüdischen in einen christlichen Gedenkstein umwandelten, machten sie deutlich, dass ihnen die jüdische Memoria mindestens gleichgültig war, wenn sie sie nicht sogar absichtlich auslöschen wollten. Das wohl widerwärtigste Beispiel der Verunglimpfung der jüdischen Memoria ist aus Regensburg überliefert, wo ein jüdischer Grabstein im Anschluss an die 1519 erfolgte und äußerst rigide durchgeführte Vertreibung der

---

in den Boden eingelassen, so dass niemand die Kirche betreten konnte, ohne auf den Stein zu treten. Vgl. zu diesem Fall STOFFELS (Anm. 7), S. 146f.

42 Vgl. zu beiden Steinen SCHOLL (Anm. 12), S. 121–124; STOFFELS (Anm. 7), S. 124–131.

43 Vgl. zur Datierung des Grundsteinlegungsreliefs und seiner vermutlich kurz nach der Grundsteinlegung des Münsters erfolgten Einbettung in den Kirchenbau Hans Peter KÖPF, Lutz Krafft, der Münstergründer, in: Hans Eugen SPECKER u. Reinhard WORTMANN (Hgg.), 600 Jahre Ulmer Münster (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 19), Ulm 1977, S. 9–58, hier S. 9f.

Judengemeinde[44] mit einem kreisrunden Loch versehen und als Sitzplatte eines Abortes im Lochgefängnis des Regensburger Rathauses genutzt wurde.[45]

Fazit

Die vorliegenden Ausführungen haben deutlich gemacht, welchen Stellenwert die materiellen Hinterlassenschaften für die historische Forschung im Allgemeinen und die Verflechtungsgeschichte im Speziellen besitzen. In Bezug auf die Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen haben die besprochenen Beispiele gezeigt, dass die beiden monotheistischen Weltreligionen im mittelalterlichen Reich keineswegs zwei vollständig voneinander getrennte Sphären ohne jede Berührungspunkte darstellten, sondern dass sie vielmehr im Sinne Homi Bhabhas ein Hybrid bildeten, in dem Christen und Juden miteinander verflochten waren.[46] Auf der materiellen Ebene ist dies an zahlreichen Handschriften ebenso wie an jüdischen Grabsteinen ablesbar, die von Christen und Juden gemeinsam hergestellt wurden. Zur illuminatorischen Ausgestaltung der Handschriften bedienten sich Christen und Juden darüber hinaus derselben künstlerischen Motive, die somit keineswegs zweifelsfrei einer jüdischen oder christlichen Sphäre zuzuordnen sind. Ferner bewohnten die Juden Häuser und nutzten Gemeindeeinrichtungen wie Synagogen, die von christlichen Architekten gebaut worden waren. Im Gegensatz zum 19. Jahrhundert störte sich im Mittelalter niemand daran, dass die Synagogen dadurch wie christliche Kirchen aussahen.

Die an diesen Quellen erkennbar werdende enge Verflechtung von jüdischen und christlichen Gemeinschaften führte allerdings keineswegs dazu, dass sämtliche Differenzen innerhalb des christlich-jüdischen Hybrids beseitigt wurden. Dieses Hybrid konnte jederzeit entflochten werden, wie die zahlreichen Judenpogrome und -vertreibungen im Mittelalter eindringlich belegen. Da die materiellen Hinterlassenschaften in Form von Synagogen, die in Kirchen umgewandelt wurden, und Grabsteinen, die buchstäblich eine christliche und eine jüdische Seite besitzen, auch von den konfliktträchtigen Verbindungen zwischen Christen und Juden im Mittelalter zeugen, kann zum Quellenwert dieser Hinterlassenschaften abschlie-

---

44 Vgl. zur Vertreibung der Regensburger Juden Silvia Codreanu-Windauer, 21. Februar 1519. Die Vertreibung der Juden aus Regensburg, in: Alois Schmid (Hg.), Bayern nach Jahr und Tag, München 2007, S. 193–215.

45 Vgl. zu diesem und anderen Grabsteinen vom Regensburger Judenfriedhof Andreas Angerstorfer, „Denn der Stein wird aus der Mauer schreien…“ (Hab 2,11). Jüdische Spolien aus Regensburg in antisemitischer Funktion, in: Das Münster 60 (2007), S. 23–30; Stoffels (Anm. 7), S. 131–141; Susanne Härtel, Wie sich die Dinge präsentieren. Auf den Wegen jüdischer Grabsteine aus Regensburg, in: Frühmittelalterliche Studien 46 (2012), S. 485–511.

46 Vgl. zu Homi Bhabhas Konzept von Hybridität den Beitrag von Margit Mersch in diesem Band.

ßend resümiert werden, dass sich darin die gesamte Bandbreite der christlich-jüdischen Beziehungen in dieser Zeit widerspiegelt. Außerdem machen sie deutlich, dass ein hoher Grad an Verflechtung keineswegs per se zu einem friedlichen und harmonischen Umgang der verschiedenen, in einem Hybrid zusammengeschlossenen Bevölkerungsgruppen führen musste.

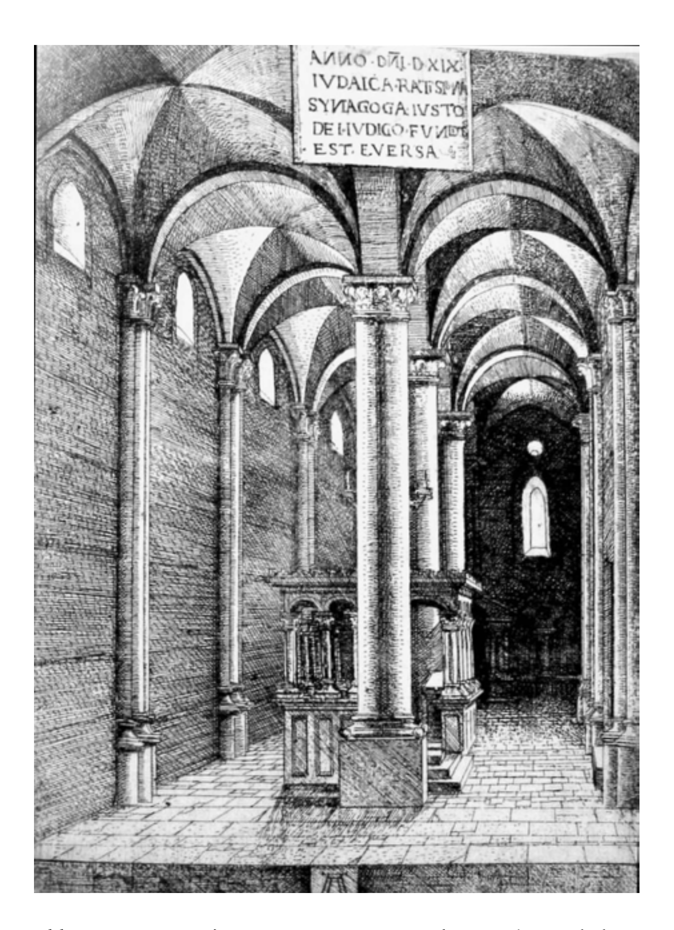


Abb. 1: Innenraum der Synagoge von Regensburg, seitenverkehrt dargestellt. Radierung von Albrecht Altdorfer 1519, Historisches Museum der Stadt Regensburg; veröffentlicht mit freundlicher Genehmigung der Bayerischen Landesstiftung.



Abb. 2: Vorderseite des Grabsteins für die Jüdin Mina (gest. 1288), Ulmer Münster (Foto: © Christian Scholl).



Abb. 3: Rückseite des Grabsteins für die Jüdin Mina mit der Gedenkinschrift für den Pfleger der Pfarrkirche, Heinrich Füßinger, Ulmer Münster (Foto: © Christian Scholl).

Almut Höfert (Zürich)

Königliche Objektgeschichte. Der Krönungsmantel des Heiligen Römischen Reiches

Abstract: The coronation mantle of the Holy Roman Empire has a colorful past: it has been contextualized and (re-)interpreted in various, sometimes contradicting ways over the centuries; consequently, multiple, overlapping meanings have been ascribed to it. Focusing on this particular material source, this article examines the various cultural and political appropriations of the mantle. It combines transcultural aspects of the early Norman kingdom with the history of German imperial regalia and, furthermore, reflects on the methodological value of a 'history of objects'. Particularly interesting is an Arabic inscription on the mantle's fabric, which, written in rhymed prose praising the royal treasury and textile production, has evoked speculation about cultural entanglement. The article discusses both the possibility of Fatimid origins and the integration of transcultural elements of royal representation in Norman court culture. Originally made for Roger II of Sicily in the twelfth century, the mantle was integrated into the Imperial Regalia under the Hohenstaufen dynasty, creating an imagined connection to Charlemagne, which was further strengthened when the mantle became a regular part of the imperial coronation ceremony. Scholarly interest in this object and especially in its 'oriental' inscription arose during the 18th century, when the mantle was worn for the last time by Francis II at his imperial coronation. Finally, during Nazi rule even Viking influences were attributed to the mantle's iconographic program, which was exploited as a visible sign of alleged German greatness.

Als am 14. Juli 1792 im Frankfurter Dom Franz II. zum letzten Kaiser des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation gekrönt wurde, kleidete man ihn nach der Salbung in die Krönungsgewänder. Die Erzbischöfe von Köln, Mainz und Trier übergaben ihm Säbel, Ring, Szepter und Reichsapfel, legten ihm als letztes den Krönungsmantel um und setzten ihm die Reichskrone auf. Der Erzbischof von Mainz sprach dabei die Formel, die mit geringfügigen Abänderungen der Vorlage aus dem Mainzer Krönungsordo von 960 entsprach, wonach der Gekrönte Teilhaber am bischöflichen Amt werde, damit er *ecclesia* und *regnum* schütze und die Stellvertreterschaft Christi ausführe: *Accipe coronam regni, quae ab episcoporum manibus capiti tuo imponitur, eamque sanctitatis gloriam et honorem et opus fortitudinis expresse signare intelligas, et per hanc te participem ministerii nostri non ignores*.[1]

---

1 Percy Ernst SCHRAMM, Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des Salischen Hauses (1028), in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 34 (1935), S. 184–332, hier S. 319.

Die gesamte Krönungsmesse wurde auf Latein abgehalten – angefangen vom Eingangspsalm über das Gloria, Credo und die Kommunion bis zum Schlusshymnus *Te Deum laudamus*.[2] Mit den Reichskleinodien war jedoch auch eine ganz andere Sprache bei der Krönung präsent, die seit Jahrhunderten das Krönungszeremoniell begleitete. Der Krönungsmantel des Reiches (Abb. 1) war im 12. Jahrhundert für den christlichen Normannenkönig Roger II. in Sizilien gefertigt worden und von einer arabischen Inschrift umrahmt. In dieser Inschrift wurde nun ein ganz anderer Aspekt des Königtums herausgestellt:

> *mimmā ʿumila bil-ḫizānati l-malikīyati l-maʿmūrati / bis-saʿdi wal-iǧlāli / wal-maǧdi wal-kamāli / waṭ-ṭūli wal-ifḍāli / wal-qabūli wal-ʾiqbāli / was-samāḥati wal-ǧalāli / wal-faḫri wal-ǧamāli / wa-bulūġi l-amāni wal-ʿāmāl / wa-ṭībi l-ayyāmi wal-layāl / bi-lā zawāli wa-lā ntiqāli / bil-ʿizzi wad-diʿāyati / wal-ḥifẓi wal-ḥimāyati / was-saʿdi was-salāmati / wan-naṣri wal-kifāyati / bi-madīnat Ṣiqillīya sana ṯamān wa-ʿišrīn wa-ḫamsmāʾia*
>
> Dies wurde angefertigt in der königlichen Schatzkammer (*ḫizāna*), die erfüllt ist mit dem Glück, der Erhabenheit, dem günstigen Geschick, der Vollkommenheit, der Machtfülle, der Freigiebigkeit, dem Willkommen, der Hinwendung, der Großmut, der Pracht, dem Ruhm, der Schönheit, der Erfüllung von Wünschen und Hoffnungen, dem Vergnügen der Tage und Nächte, ohne Ende und Veränderung, der Macht, der Hingabe, der Bewahrung, dem Schutz, dem Glück, dem Wohlergehen, dem Sieg und der Geschicklichkeit, in der sizilianischen Stadt [= Palermo], im Jahr 528 [= 1133/34 A. D.].[3]

Diese Inschrift ist im *sāǧ*, einer Form arabischer Reimprosa, komponiert. Weite Teile des Korans folgen dem *sāǧ*, dem Friedrich Rückert in seiner gereimten Koranübersetzung besondere Aufmerksamkeit gewidmet hatte. Auch die arabischen Freitagspredigten waren häufig im Rhythmus des *sāǧ* verfasst. Ab dem 10. Jahrhundert breitete sich im arabischen Nahen Osten der *sāǧ* in „alle Domänen der Literatur", von Verwaltungshandbüchern bis zu den Geschichten von Tausendundeiner Nacht, aus.[4]

---

2 Christian HATTENHAUER, Wahl und Krönung Franz' II. AD 1792. Das Heilige Reich krönt seinen letzten Kaiser. Das Tagebuch des Reichsquartiermeisters Hieronymus Gottfried von Müller und Anlagen, Frankfurt a. M. 1995.

3 Vgl. zur Umschrift: Tarif AL-SAMMAN, Arabische Inschriften auf den Krönungsgewändern des Heiligen Römischen Reiches, in: Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien 78 (1982), S. 7–34, hier S. 34; zu verschiedenen Übersetzungen und Interpretationen: William TRONZO, The Mantle of Roger II of Sicily, in: Steward GORDON (Hg.), Robes and Honor. The Medieval World of Investiture, New York 2001, S. 241–254; Jeremy JOHNS, Die arabischen Inschriften der Normannenkönige Siziliens. Eine Neuinterpretation, in: Wilfried SEIPEL (Hg.), Nobiles Officinae. Die königlichen Hofwerkstätten zu Palermo zur Zeit der Normannen und Staufer im 12. und 13. Jahrhundert, Wien 2004, S. 37–75; Oleg GRABAR, The Experience of Islamic Art, in: Irene A. BIERMAN (Hg.), The Experience of Islamic Art on the Margins of Islam, Los Angeles 2005, S. 11–60; Isabelle DOLEZALEK, Fashionable Form and Tailor-made Message. Transcultural Approaches to Arabic Script on the Royal Norman Mantle and Alb, in: The Medieval History Journal 15 (2012), S. 243–268.

4 Afif Ben ABDESSELEM, Sadj, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., Bd. 9 (1997), s. v.

Der Gegensatz zwischen der klangvollen Ausdrucksstärke der arabischen Mantelinschrift, die inmitten der lateinischen Krönungsformeln und Mess-Chöre ein bloßes, zum Schweigen verurteiltes Ornament blieb, ist eindrücklich. Auch wenn PhilologInnen den *sāǧ* der Mantelinschrift nicht gerade als ein rhetorisches Meisterwerk einschätzen, könnte man diesen Gegensatz als klassischen Fall einer Orientalismus-Konstellation lesen: Die Stimme des arabischen Orients wird vom christlichen Okzident zum Schweigen gebracht.

Auch vielen Betrachtern, die zum ersten Mal den Mantel im Original oder Abbildungen mit den entsprechenden Erläuterungen sehen, erscheint die arabische Inschrift auf dem Krönungsmantel des Heiligen Römischen Reiches als verwunderliches Kuriosum. Auf der Webseite des Kunsthistorischen Museums in Wien werden im Kommentar zum Mantel die arabische Inschrift und die „ursprünglich altorientalischen Darstellungsmotive" (zwei symmetrisch angeordnete Löwen, die über einem Kamel liegen) erläutert und ebenfalls als exogen dargestellt: „Wegen der unglaublichen Kostbarkeit des Mantels sah man über die ‚fremdländischen' Motive hinweg und verwendete ihn seit dem 13. Jahrhundert als Krönungsmantel der Könige und Kaiser des Heiligen Römischen Reiches."[5]

Dieser kurze Kommentar ist ein typisches Beispiel musealer Objektgeschichte, die auch in Museumsführungen vor Ort stets das Gerüst für das präsentierte Narrativ bildet – sei es als ermüdende Ansammlung von positivistisch präsentierten Fakten oder als profilgebende, sinn- oder kritikstiftende Erzählung. Die 2010 von der BBC und dem British Museum mit großem Erfolg präsentierte Schau „A History of the World in 100 Objects" ist eine besonders ambitionierte Form musealer Objektgeschichte, mit der die gesamte Menschheitsgeschichte („of course, only one history of the world", wie der Kurator einschränkt) erzählt wird.[6] An den Universitäten wurden derartige museale Ansätze in der Volks- und Völkerkunde und im Rahmen der Sachkulturforschung aufgenommen.[7]

In der Geschichtswissenschaft hat die Beschäftigung mit den Reichsinsignien, die als exklusive Objekte eine exzeptionell lange und im Ganzen gut belegte Geschichte aufweisen, eine lange Tradition. Sie beginnt im 18. Jahrhundert mit dem gestiegenen Interesse an den Reichskleinodien, das vor allem vom damaligen Verwahrungsort, der Reichsstadt Nürnberg, ausging.[8] Mit den Arbeiten von Percy Ernst Schramm wurden

5 http://www.kaiserliche-schatzkammer.at/besuchen/sammlungen/weltliche-schatzkammer/ausgesuchte-meisterwerke [letzter Zugriff: 26.03.2015].

6 Neil MacGregor, A History of the World in 100 Objects, London 2010, Zitat: S. 4.

7 Vgl. beispielsweise George Marcus, Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography, in: Annual Review of Anthropology 24 (1995), S. 95–117; Hans Peter Hahn, Materielle Kultur. Eine Einführung, Berlin 2005; Lorraine Daston u. Peter Galison, Objektivität, Frankfurt a. M. 2007.

8 So beispielsweise Christoph Gottlieb von Mürr, Beschreibung der vornehmsten Merkwürdigkeiten in H. R. Reichs freyen Stadt Nürnberg, Nürnberg 1778; Anna Th. Schwinger, Verständnis und Mißver-

diese Objekte als Quellen für das monarchische Selbstverständnis erschlossen und in jüngerer Zeit im Rahmen symbolischer Kommunikation sowie als Ensemble eines Herrscherschatzes mit sakralisierten Zeichen analysiert.[9] Diese jüngere Forschungstradition der königlichen Objektgeschichte integrierte also neue geschichtswissenschaftliche Ansätze, behielt den von SCHRAMM abgesteckten Bezugsrahmen, in welcher Wechselbeziehung diese Objekte jeweils zum ‚Reich' und einem abendländischen Abstraktionsvermögen von Staatlichkeit standen, jedoch bei.

Außerhalb der deutschsprachigen Mediävistik ging die Objektgeschichte, die stets einen hohen Anteil an kostbaren und damit häufig sakralen und königlichen Dingen behandelte, weiter und brachte die Kulturgrenzen selbst zum Einbruch. Avinoam SHALEM befasste sich 1996 mit Objekten islamischer Herkunft in christlichen Kirchenschätzen, Oleg GRABAR führte 1997 das Konzept einer „shared court culture of objects in the medieval Mediterranean" ein.[10] GRABAR studierte Berichte über den Austausch von Geschenken zwischen Byzanz und den Höfen der Kalifen, über den ab dem 10. Jahrhundert lange Listen überliefert sind. Die Höfe schenkten einander Sklaven und Tiere wie Pferde, Pfauen und Jagdhunde, wertvolle Stoffe und Gewänder, mit kostbaren Steinen verzierte Kristallgefäße, Schmuck, Juwelen, goldene Kerzenhalter und vieles mehr. Diese höfische Objektkultur, so GRABAR, verbreitete sich ab dem 11. und 12. Jahrhundert weiter, sie war Teil eines kompetitiven Feldes von Machtrepräsentation, das auf Gemeinsamkeiten im Hofleben muslimischer und christlicher Herrscher beruhte. Diese höfische Objektkultur sei auch auf sinnliches Vergnügen ausgerichtet gewesen und habe dabei mehr Gemeinsamkeiten als die religiösen Kulturen von Kirche und Ikone, Moschee und Koran geschaffen. Finbarr FLOOD analysierte 2009 die verflochtenen materiellen Kulturen mittelalterlicher hinduistischer und muslimischer Eliten in Südasien, während Matthew CANEPA den historiographischen eisernen Vorhang zwischen dem antiken Persischen und Römischen Reich zugunsten einer „global visual culture of royalty" beiseite schob.[11]

---

ständnis, Interpretation und Mißinterpretation. Zur Rezeptionsgeschichte des Krönungsornates der Könige und Kaiser des Heiligen Römischen Reiches, in: SEIPEL (Anm. 3), S. 97–107.

9 Percy Ernst SCHRAMM, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. 3 Bde., Stuttgart 1954–1956; DERS., Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit 751–1190, München 1983; Martin KINTZINGER, Zeichen und Imaginationen des Reichs, in: Bernd SCHNEIDMÜLLER u. Stefan WEINFURTER (Hgg.), Heilig, römisch, deutsch. Das Reich im mittelalterlichen Europa, Dresden 2006, S. 345–371; Lucas BURKART, Das Blut der Märtyrer. Genese, Bedeutung und Funktion mittelalterlicher Schätze, Köln, Weimar, Wien 2009.

10 Avinoam SHALEM, Islam Christianized. Islamic Portable Objects in the Medieval Church Treasuries of the Latin West, Bloomington 1996; Oleg GRABAR, The Shared Culture of Objects, in: Henry MAGUIRE (Hg.), Byzantine Court Culture from 829 to 1204, Washington 1997, S. 115–130.

11 Finbarr B. FLOOD, Objects of Translation. Material Culture and Medieval Hindu-Muslim Encounters, Princeton 2009; Matthew CANEPA, The Two Eyes of the Earth. Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran, Berkeley 2009.

William TRONZO, Oleg GRABAR und Jeremy JOHNS schrieben das erste, normannisch-sizilianische Kapitel in der Geschichte des Krönungsmantels im Rahmen dieser Ansätze neu.[12] Isabelle DOLEZALEK hat kürzlich daran angeknüpft und mit einer souveränen Verknüpfung dreier methodischer Ansätze – Kulturtransfer, GRABARS Konzept einer geteilten mediterranen Hofkultur und dem Vergleich – eine in diesem Forschungsfeld zuweilen vielleicht etwas zu große Begeisterung für Verflechtungen und allumfassende Fließbewegungen vorsichtig relativiert und der normannischen Hofkultur in Bezug auf Rogers Mantel ein markantes Profil verliehen.[13] Es ist bemerkenswert, dass die beiden ersten großen Kapitel der Geschichte des Mantels – seine Entstehung am normannischen Hof und sein Werdegang als Krönungsmantel der römisch-deutschen Könige und Kaiser – außerhalb von Museumskatalogen meistens voneinander getrennt behandelt werden. Im Folgenden sollen daher die befruchtenden transkulturellen Ansätze für die normannische Phase mit der deutschsprachigen, vorrangig auf das Römisch-Deutsche Reich ausgerichteten königlichen Objektgeschichte verbunden werden.

Ein kostbares mittelalterliches Textil mit einer arabischen Inschrift verweist zunächst einmal auf die damals weit verbreitete Herstellung arabischer *ṭirāz*-Textilien, die sich an islamischen Höfen aus sasanidischen und byzantinischen Traditionen heraus zu einem festen Bestandteil monarchischer Repräsentation entwickelt hatten. Damit verbunden war die Gabe von Ehrenroben, die aus *ṭirāz*-Textilien hergestellt wurden. Würdenträger des Hofes erhielten die Ehrenroben bei ihrer Amtseinsetzung, des Weiteren konnten Ehrenroben als jährliche oder außerordentliche Geschenke verliehen werden. Die Aufsicht über die streng kontrollierten *ṭirāz*-Werkstätten galt als hohes administratives Amt am Hof. In den Hofprozessionen erschien der Name des Kalifen auf Tausenden dieser *ṭirāz*-Textilien, die nicht nur die Amtsträger, sondern auch die Pferde schmückten. Die *ṭirāz*-Textilien wurden auch als Wertanlage weitergegeben oder vererbt. Im Gepäck von diplomatischen Gesandtschaften überschritten sie auf direktem Weg die Reichsgrenzen. Darüber hinaus vermittelten die *ṭirāz*-Textilien am Hof der Fatimidenkalifen ismailitisch-schiitischen Gläubigen die Segenskraft (*baraka*) des Kalifen und sicherten als Leichentücher das Seelenheil der Verstorbenen.[14]

Diejenigen *ṭirāz*-Textilien, die mit kalifalen Inschriften versehen waren, folgten einem standardisierten Schema, das in der fatimidischen Tradition bis ins 12. Jahrhundert beibehalten wurde – hier ein Beispiel einer *ṭirāz*-Inschrift mit der offiziellen Titulatur der Fatimidenkalifen:

---

12 TRONZO; GRABAR; JOHNS (alle Anm. 3).

13 DOLEZALEK (Anm. 3).

14 Yedida K. STILLMAN, Paula SANDERS u. Nasser RABBAT, Ṭirāz, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., Bd. 10 (2000), S. 534–538; Paula SANDERS, Robes of Honor in Fatimid Egypt, in: Steward GORDON (Hg), Robes and Honor. The Medieval World of Investiture, New York 2001, S. 225–239.

> Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers. Der Segen (*baraka)* Gottes komme über den Knecht und Freund Gottes Nizār Abī al-Manṣūr, den Imam al-ʿAzīzbillāh, den Befehlshaber der Gläubigen, möge Gott ihn segnen. Die [Anfertigung dieses *ṭirāz*] befahl der erhabene Wesir Abū l-Farğ Yaʿqūb ibn Yūsuf, der Knecht des Befehlshabers der Gläubigen im Jahr 370 [980/81].[15]

Die Forschung ist sich schon seit längerem einig, dass die ältere Lesung, Rogers Mantel dieser königlich-islamischen beziehungsweise fatimidischen Tradition der *ṭirāz*-Textilien zuzuordnen, nicht schlüssig ist. Die Mantelinschrift ist ganz anders als eine übliche kalifale *ṭirāz*-Inschrift aufgebaut. Zudem wird auf dem Mantel die *ḫizāna*, die königliche Textil- und Schatzkammer, gepriesen. Wie Jeremy JOHNS gezeigt hat, wurden in der arabischen Kanzlei der Normannen, dem Diwan, die Titel des Königs allerdings weitgehend durch lange Aufzählungen von Attributen wie *prächtig, mächtig, stolz* und *großzügig* ersetzt, die der Liste der vielen auf dem Mantel genannten Tugenden nahekommen. Die Normannen verwendeten solche Listen königlicher Attribute nicht nur auf Dokumenten, sondern auch auf Inschriften im Palast, in Kirchen und auf anderen Monumenten. Darüber hinaus fällt auf, dass auf dem Mantel im Gegensatz zu den *ṭirāz*-Textilien der Segen Gottes für den Herrscher fehlt und die genannten Attribute königlicher Herrschaft ohne explizit religiösen Bezug genannt werden, sondern einen weltlichen Horizont abstecken. Wahrscheinlich kam der Mantel auch nicht bei den Krönungen von Rogers Nachfolgern zum Einsatz, da diese nach dem Muster lateinischer Krönungsordines gestaltet waren, wobei byzantinische Herrschaftszeichen verwendet wurden. Offenbar trugen die normannischen Könige diesen Herrschermantel bei Audienzen und Empfängen.

Auch das Bildprogramm des Mantels ist einzigartig und setzt sich von den fatimidischen *ṭirāz*-Textilien ab, auf denen florale und Tiermotive seriell abgebildet und gegenüber der Inschrift nicht derart privilegiert wurden. Über die Deutung des Motivs des Löwen, der ein Kamel unterwirft, ist viel spekuliert worden. Die alte orientalistische Interpretation, dass der Löwe – das Wappentier der Dynastie der Hauteville – seine Übermacht über Araber, Muslime und Afrikaner demonstriert, die im Kamel symbolisiert würden, ist anderen Erklärungsansätzen gewichen, die auf astrologische Lesungen hinweisen.[16] William TRONZO hat für ein „site-specific reading" plädiert, in dem er ein normannisches „shared visual vocabulary" auf Mantel, Münzen, Mosaiken und in Handschriftenillustrationen postuliert. Innerhalb dieser Facetten evoziere der Mantel den Ort des Herrschers, der Herrschaft, in dem das Kamel als Symbol schlechter Herrschaft vom Löwen besiegt werde.[17]

---

15 Etienne COMBE u. a. (Hgg.), Répertoire chronologique d'épigraphie arabe. 18 Bde. Kairo 1931–1991, Nr. 1887.

16 Rotraut BAUER, Der Mantel Rogers II. und die siculo-normannischen Gewänder aus den königlichen Hofwerkstätten in Palermo, in: SEIPEL (Anm. 3), S. 115–124; Ciglia CARATSCH, Der Futterstoff des Mantels König Rogers II. von Sizilien, in: SEIPEL (Anm. 3), S. 125–136; GRABAR (Anm. 3).

17 TRONZO; GRABAR; JOHNS; SEIPEL (alle Anm. 3).

Jeremy JOHNS hat den Mantel überdies im Inschriftenprogramm des Palastes noch in eine andere Richtung kontextualisiert. In der prächtigen Hofkapelle, die ein christliches Bildprogramm mit griechischen und lateinischen Inschriften aufwies, waren die arabischen Inschriften, die die Sterne an der Decke des Hauptschiffes umgaben und die königliche Majestät ganz ähnlich wie auf dem Mantel priesen, kaum zu erkennen und für den Betrachter unleserlich. Außerhalb der Hofkapelle waren im Palast nach fatimidischem Vorbild an Türrahmen jedoch deutlich lesbare Inschriften angebracht, die die Betrachter aufforderten, den Stein zu küssen oder zu drücken. Hierbei handelte es sich um Verse, die aus dem Pilgerritual in Mekka stammen. Derartige Inschriften sind auch aus einem fatimidischen Palast überliefert. Die Fatimidenkalifen von Kairo, die als schiitische heilige Imame galten, kennzeichneten mit diesen Inschriften ihre mit göttlichem Segen versehene Residenz. Roger II., der enge Beziehungen zu den Fatimidenkalifen unterhielt, hatte mit diesen Inschriften die fatimidische Überführung des Kaaba-Rituals in den monarchischen Kontext übernommen und den normannischen Palast als göttlich gesegnete Stätte markiert.[18]

Der Mantel Rogers war im Palast damit in einem Kontext multipler Bezüge verortet. Ob römisch-christlich, griechisch-christlich oder krypto-muslimisch: alle Gruppen fanden bei der Audienz den König in einem Mantel vor, der weltlich gestaltet war, auf Arabisch die königliche Textil- und Schatzkammer pries und allen Untertanen zeigte, dass mit dem siegreichen Löwen die Zeiten schlechter Herrschaft überwunden waren. Der Mantel Rogers ist also nicht als fatimidisch einzustufen. Es handelt sich vielmehr um ein Produkt normannischer Hofkultur, die mit der Integration arabischer Elemente ganz selbstverständlich auf ein transkulturelles Repertoire königlicher Repräsentation zurückgriff. Die dabei neu gefundenen Formen wurden jedoch nicht willkürlich eingesetzt, sondern berücksichtigten die je nach Kontext unterschiedlichen Adressatenkreise.

Zu Recht, so könnte man meinen, hat die von Oleg GRABAR, William TRONZO und Jeremy JOHNS geschriebene verflochtene Entstehungsgeschichte des Mantels die vormalige *interpretatio fatimida* abgelöst. Isabelle DOLEZALEK hat jedoch gezeigt, dass der analytische Bezug zur fatimidischen textilen Hofkultur deshalb nicht völlig *ad acta* gelegt werden sollte. Sowohl der im Vergleich altmodische Schrifttypus als auch die *sāǧ*-Reimprosa der Mantelinschrift seien auf dem textilen Medium einzigartig und nicht allein aus dem normannischen Kontext und einer gemeinsamen mediterranen Hofkultur zu erklären. Die Mantelinschrift schließe vielmehr in einem wichtigen Punkt an die muslimisch-arabische Tradition an, in der der Rhythmus des *sāǧ* stets auch mit Oralität verknüpft war. Die Frauen in der königlichen Textilkammer standen bei der Platzierung der Inschrift vor der Frage, nach welchem Kriterium – Textinhalt oder Schriftbild – sie diese zentrieren sollten, denn im Gegensatz zur lateinischen Schrift erlaubt das Arabische mit variablen Buchstabenlängen eine große Flexibi-

18 JOHNS (Anm. 3).

lität. Der Textrhythmus siegte dabei über den Schriftrhythmus: Die Symmetrie der Reimprosa (mit der Zentralformel „der Erfüllung von Wünschen und Hoffnungen, das Vergnügen der Tage und Nächte"), nicht eine visuelle Symmetrie von ornamentalen Lettern wurde hier in Szene gesetzt – eine bewusste Privilegierung, die erst im Vergleich mit der zeitgenössischen fatimidischen Hofkultur zu Tage tritt.[19]

Zu diesen Lesungen lässt sich noch ein weiterer Aspekt hinzufügen. Im Einklang mit dieser eigenwilligen Wahl der Herstellerinnen steht die gleichfalls einzigartige Entscheidung, in der Inschrift nicht den König, sondern die königliche Textil- und Schatzkammer zu preisen. Die Umwidmung der königlichen Tugendkataloge, die gemeinhin auf den Herrscher angewandt wurden, auf die Institution der *ḫizāna* ist bemerkenswert. Die Mantelinschrift, die beim Tragen des Mantels nie vollständig sichtbar wurde und ähnlich wie die arabischen Inschriften in der Capella Palatina als ein hintergründiger Kommentar platziert war, erscheint damit als eine selbstbewusste Signatur der Textilproduzentinnen im Palast, die „das Erreichen von Wünschen und Hoffnungen und das Vergnügen der Tage und Nächte" in der *ḫizāna* priesen.

Für die nächsten einhundert Jahre mag es noch Betrachterinnen und Betrachter gegeben haben, die diese Signatur der Mantelherstellerinnen lasen, aber dieser Kreis von RezipientInnen brach bald weg. Der Rhythmus des *sāǧ* verstummte hinter dem Ornament. Der Mantel jedoch redete weiter, in neuen Ensembles und mit neuen Stimmen, die ihm verliehen wurden. Die nächsten Nachweise des Mantels stammen aus den Jahren 1246 und 1350. Zusammen mit anderen Gewändern aus der normannischen Hofwerkstatt war er über den Stauferkaiser Friedrich II., der das Königreich Sizilien von seiner Mutter Konstanze geerbt hatte, dem Reichsschatz hinzugefügt worden. Der kaiserliche Schatz war im 13. Jahrhundert noch kein fest umrissenes Ensemble – allerdings galten seit den Saliern die von den Ottonen erworbene heilige Lanze, das salische Reichskreuz mit einem Splitter vom Kreuz Christi und die ottonisch-salische Reichskrone als dessen zentralen Objekte. Im staufisch-welfischen Thronstreit rechtfertigte der Stauferkönig Philipp 1206 vor dem Papst mit Hinweis auf den Besitz von „heiligem Kreuz, Lanze, der Krone, der kaiserlichen Gewänder und aller anderen Zeichen des Reiches"[20] seine Ansprüche auf den Thron. Der kaiserliche Schatz, so Martin Kintzinger und Lucas Burkart, wurde ab dem 11. Jahrhundert mit der Imagination des Reiches verbunden und bildete damit die entscheidende Schnittstelle zwischen personaler Kaiserherrschaft und korporativer Reichsherrschaft.[21]

19 Dolezalek (Anm. 3).
20 Zit. nach Jan Keupp, Die Reichskleinodien – Tradition und Wandel, in: Jan Keupp, Peter Pohlit u. Hans Reither (Hgg.), „...die keyserlichen zeychen..." Die Reichskleinodien – Herrschaftszeichen des Heiligen Römischen Reiches, Regensburg 2009, S. 17–23, hier S. 20.
21 Burkart; Kintzinger (Anm. 9).

Unter den Staufern war im 12. Jahrhundert zudem der Titel des *sacrum imperium* aufgekommen.[22] Die Staufer sakralisierten jedoch nicht nur das Reich, sondern sie ließen auch Karl den Großen heilig sprechen und deuteten die karolingischen Reichsinsignien wie das Krönungsevangeliar als Beigaben aus dem Karlsgrab um, das Friedrich II. hatte öffnen lassen. 1246 ließ der letzte Stauferkönig Konrad IV. die sog. „keyserlichen zeichen", mit Christus- und Heiligenreliquien, Krone, Reichskreuz und anderen Insignien auf der Reichsburg Trifels in der Pfalz verwahren. Im Inventar von 1246 wurden neben dem „kaiserlichen Mantel mit edlen Steinen" eine Reihe weiterer sizilianisch-normannischer Gewänder erwähnt, die später zum festen Krönungsinventar gehörten.[23] 1350 gelangte der Reichsschatz unter dem Luxemburger Karl IV. nach Prag und wurde in der lateinischen und deutschen Übergabeurkunde nun als „das Heiligtum und die Kleinodien des heiligen Reichs"[24] bezeichnet. Rogers Mantel taucht als „roter Mantel des Heiligen Karl, mit zwei Löwen gewirkt, besetzt mit edlen Steinen, Perlen und Gold"[25] auf.

Der Mantel Rogers war damit Teil eines Ensembles geworden, das auf Karl den Großen zurückgeführt und als Reichsschatz sakralisiert wurde. Der Begriff *heiligtum* oder *heiltum* bezeichnete im Allgemeinen die Reliquiensammlung einer Kirche und stand hier für die Christus- und Heiligenreliquien des Reichsschatzes. Der Mantel war damit zwar sakralisiert worden, nahm aber als Mantel des heiligen Karl im Vergleich zu den Christusreliquien eine untergeordnete Stellung ein. Karl IV. verfolgte eine breit angelegte Reliquienpolitik, in der er in Nachahmung und Konkurrenz zum reliquienreichen französischen König seine Herrschaft anhand der spätmittelalterlichen Frömmigkeitsformen legitimierte. 1354 setzte Papst Innozenz VI. auf Bitten Karls IV. das „Fest der heiligen Lanze und der Nägel" für das Reich und Böhmen ein. Am zweiten Freitag nach Ostern fand jeweils vor zahlreichen Pilgern in Prag die sog. Heiltumsweisung statt, in der auch acht Reliquien aus dem Reichsschatz gewiesen (d. h. gezeigt) wurden, darunter Schwert und Krone „des heiligen Karl" und die drei Passionsreliquien Christi: Holzstück und Nagel des Kreuzes sowie die heilige Lanze, mit der nach

---

22 Stefan WEINFURTER, Wie das Reich heilig wurde, in: Bernhard JUSSEN (Hg.), Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit, München 2005, S. 190–204.

23 Rotraut BAUER, Zur Geschichte der sizilischen Gewänder, später Krönungsgewänder der Könige und Kaiser des Heiligen Römischen Reiches, in: SEIPEL (Anm. 3), S. 85–95.

24 Urkunden über die Übergabe an Karl IV. 1350: *reliquias sacri imperii una cum aliis adiunctis cimeliis / das heiligtum vnd dy cleynot des heiligen reichs* (zitiert nach Percy Ernst SCHRAMM u. Hermann FILLITZ [Hgg.], Denkmale der deutschen Könige und Kaiser, Bd. 2. München 1978, S. 32f.).

25 Ebd.: *& unum pallium S. Caroli cum duobus leonibus contextum ex auro lapidibus & et unionibus / vnd eyn roter mantel sent karls mit czweyen lewen geworcht von gutem gesteyne perlen vnd golde*.

damaliger Auffassung einst der Tod Christi festgestellt worden war.[26] Der sog. Mantel des heiligen Karl war also nicht dabei.[27]

Die nächste Station auf der Wanderung des Mantels führt nach Nürnberg. Der Sohn Karls IV., Kaiser Sigismund, übergab 1423 der Reichsstadt *unser und des heiligen reichs heiligtum* (darunter auch den Mantel: *ein rote kappen mit einem guldein leben und einem camel, mit perlen gestept*) für ewige Zeiten.[28] Der Reichsschatz wurde damit dem Zugriff der jeweiligen Herrscherdynastie entzogen, vom König gelöst und in einen reichsstädtischen Kontext überführt. Mit dem Heiltum des Reiches übernahm Nürnberg auch die Heiltumsweisung am Fest der heiligen Lanze und wurde damit alljährlich zu einem der wichtigsten Pilgerorte nördlich der Alpen. Kaiser Sigismund verlängerte zudem die zu diesem Zeitpunkt stattfindende Messe in Nürnberg und erhob sie zur Reichsmesse. Für Nürnberg brachte das Reichsheiltum also einen beträchtlichen Zuwachs an wirtschaftlichem und kulturellem Kapital, für das die Reichsstadt zudem das neue Medium des Buchdrucks geschäftstüchtig zu nutzen wusste. 1487 ließ der Rat das sog. ‚Heiltumsbüchlein' drucken, in dem der genaue Ablauf der Weisung und die damit verbundenen Ablässe geschildert wurden.[29] Über den Druck wurde damit die Weisung vor Ort vervielfältigt und der Schatz, so Lucas Burkart, in ein neues Medium überführt.[30]

Ein kolorierter Holzdruck im ‚Heiltumsbüchlein' illustrierte die Heiltumsweisung auf dem eigens dafür erstellten Gerüst, dem Heiltumsstuhl auf dem Nürnberger Hauptmarkt (Abb. 2a). Ganz unten sind Pilger, Bürger, Kleriker und Kinder zu erkennen, wobei einige Figuren sog. Pilgerspiegel tragen, mit denen die heilsbringenden Strahlen der Reliquien aufgefangen wurden. Darüber sind städtische Wachen in Harnischen abgebildet – Nürnberg traf angesichts Tausender Besucher stets umfassende Sicherheitsvorkehrungen. Auf dem Podest selbst sind fünf kirchliche Prälaten mit Mitra zu sehen, die die Reliquien in ihren Behältnissen weisen. Vier Chordiener und ein Älterer des Rates halten brennende Kerzen oder Fackeln. Der Kleriker, der als Vocalissimus fungierte, wies mit einem Stab nach Gebet und Ablassverkündung auf

26 [1] *Gladius, quem angelus de celo portavit imperatore karolo cum quo vicit paganos in prelio*. [2] *Gladius sancti Mauricij*. [3] *Corona sancti Karoli*. [4] *Dens sancti Johannis Baptiste* [5] *Pars Brachij Sancte Anne Matris virginis gloriose*. [6] *Pars de ligno sancte crucis*. [7] *Lancea que perforavit latus Jhesu*. [8] *Clavus de pedibus Jhesu*. Zit. nach Hartmut Kühne, Ostensio Reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heiltumsweisungen im römisch-deutschen Regnum, Berlin 2000, S. 116.

27 Julia Schnelbögl, Die Reichskleinodien in Nürnberg, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 51 (1962), S. 78–159; Kühne (Anm. 26); Burkart (Anm. 9).

28 Übergabeurkunde König Sigismunds von 1434, zit. nach Schnelbögl (Anm. 27), S. 89.

29 Wie das hochwirdigist Auch kaiserlich heiligtum. Vnd die grossen Römischen gnad darzu gegeben. Alle Jaer außgeruefft vnd geweist wirdt: Jn der löblichen Statt. Nüremberg. München, Bayerische Staatsbibliothek, Sign. 4 Inc. c. a. 514 (Hain 8415).

30 Burkart (Anm. 9), S. 272.

die jeweilige Reliquie, las mit lauter Stimme von einem Zettel ab, worum es sich dabei handelte, und ging dann weiter zur nächsten Reliquie.

Die Weisung fand in drei Durchgängen, sog. Umgängen, statt. Anders als in Prag, wo der gesamte, von Karl IV. angesammelte Reliquienschatz, innerhalb dessen die Reichsreliquien nur einen Teil ausmachten, gezeigt worden war, bestand in Nürnberg die gesamte Weisung ausschließlich aus dem Reichsheiltum. Im ersten Umgang wurden Reliquien gezeigt, die an die Kindheit des Herrn und die Apostel erinnerten, darunter der Span aus der Krippe und das Armbein der heiligen Anna, der Mutter Marias. Im zweiten Umgang wurden die Reichskleinodien gezeigt, und hier findet sich der Mantel wieder. Im ‚Heiltumsbüchlein' wird bei der Beschreibung des zweiten Umgangs Karl der Große als Beschützer des christlichen Glaubens und der römischen Kirche gepriesen, der das römische Kaisertum von den Griechen zu den Deutschen gebracht habe. Karl habe auch das *heiligtum,* seine kaiserliche Kleidung und Kleinodien dem Reich vermacht. Im ‚Heiltumsbüchlein' sind auf derselben Seite unter der Krone die Krönungsgewänder abgebildet (Abb. 2b). Auf dem Mantel ist der Löwe deutlich zu erkennen, während die Inschrift als ein schematisches Ornament, bestehend aus kleinen Quadraten, am Saum erscheint.[31] Der dritte und letzte Umgang zeigte schließlich als Höhepunkt die Passionsreliquien mit Kreuzessplitter und heiliger Lanze.[32]

Der Mantel hatte nun neben der Zuschreibung an den heiligen Karl eine weitere Qualifizierung erhalten: Als ‚Chormantel' wurde er dem sog. Pluviale gleichgesetzt, dem halbkreisförmigen Umhang, den Priester der lateinischen Kirche zur Vesper und an Festtagen trugen. Damit wurde, noch lange nach dem Investiturstreit, die mit der Herrschersalbung verbundene Nähe des gekrönten Königs zu den Priestern betont.

Der Mantel, weitere Krönungsgewänder sowie Krone, Schwert, Szepter und Reichsapfel behielten neben ihrer Eingliederung ins Heiltum des Reiches ihre Funktion als Reichskleinodien, die Königs- und Kaiserkrönungen Legitimität verliehen und dafür jeweils nach Aachen oder Frankfurt geschickt wurden. In solchen Fällen fand die Heiltumsweisung ohne sie statt – nicht die Kleinodien und Kleidung des heiligen Karl, sondern die Kreuzesreliquien und die heilige Lanze waren die zentralen Objekte dieses Reliquienkultes. Als Nürnberg 1524 protestantisch wurde, stellte der Rat die Heiltumsweisungen ein. In den folgenden Jahrhunderten verteidigte die Reichsstadt erfolgreich den Besitz der Reichsinsignien, die weiterhin zu den inzwischen in Frankfurt stattfindenden Krönungen geschickt wurden.

---

31 Die Erläuterungen zu den Krönungsgewändern und den Reichsinsignien abgesehen von der Krone lauten: *Item ein praune Ein schwartze Vnd ein weisse geweichte cleidung genant dalmatica Cormantel Stol Gürtel, Sczepter Maiestat opffel vnd vil ander einem kaiser zugehorender dinge Bey zweinztzig stücken oder mer*, vgl. Abbildung 2b.
32 Schnelbögl (Anm. 27).

Im 18. Jahrhundert fanden sich schließlich wieder Leser, die hinter den Ornamenten des Mantels eine Schrift vermuteten und davon Zeugnis ablegten. Der Nürnberger Diplomat und Gelehrte Hieronymus Wilhelm Ebner von Eschenbach (1673–1752), so Christoph Mürr in seiner Beschreibung der Nürnberger Reichskleinodien 1778,

> schöpfte am ersten die Muthmassung, es müßten diese gestückten Züge eine unbekannte Schrift ausmachen, ließ auch eine genaue Abzeichnung verfertigen, die er stückweise durch Nürnberg reisenden Gelehrten wieß, auch an Auswärtige versendete, und sie um Auflösung dieses Räthsels ersuchte.[33]

Johann Heinrich Schulze (1687–1744), der an der Nürnberger Universität Altdorf als Polyhistor tätig war und Ordinariate für Griechisch und Arabisch inne hatte, entzifferte die Inschrift schließlich 1728.[34] Mürr veröffentlichte die arabische Abschrift, eine lateinische Transkription sowie eine revidierte Übersetzung Schulzes auf Lateinisch und Deutsch:

> (Dieser Mantel ist etwas) von demjenigen, das als ein Tribut verfertiget worden, aus einem Reiche, das wegen Leutseligkeit, Ehrerbietung, Ruhm, Aufrichtigkeit, Kameelen, Vortrefflichkeit, Elephanten, Fürsten, Freygebigkeit, Größe, Ehre und Zierde berühmt ist; daher wolle (der Empfänger) den geringen Emir ansehen, nicht die Erwartung (prächtiger beschenket zu werden) und erfreue sich glücklicher Tage und Nächte, ohne Abnahme und Abwechslung, mit Macht, und was er sich wünschet, mit Erhaltung, Beschützung, (himmlischem) Gedeihen, Heil, Sieg, und Ueberflusse. Gott verlängere das Ziel seines Alters auf zwanzig und fünfhundert (Jahre).[35]

Die große Diskrepanz dieser Übersetzung, in der sich nun Kamele und Elefanten unter den aufgezählten Tugenden tummelten, im Vergleich zur heute als gültig angesehenen Lesung ergibt sich zum einen aus einer unterschiedlichen Identifizierung der arabischen Buchstaben. Mürr gab beispielsweise die ersten der auf dem Mantel zentral gesetzten Wörter (nach heutiger Deuting als *bulūġ al-amāni*, „das Erreichen der Hoffnungen“, gelesen) transkribiert als *waialuch elemair* wieder. Das Wort *elemair*, so Mürr weiter, sei „sonder Zweifel das diminutiuum von Emir, und hier aus Demuth desjenigen gesetzet, der diesen Mantel hat machen, und einem größern Fürsten überreichen lassen.“[36] Gleichzeitig floss in diese Wiedergabe der Inschrift die jüngere Deutungstradition des Mantels mit ein. Anstelle der königlichen Schatz- und Textilkammer (*bil-ḫizānati l-malikīyati*) lasen die Transkribenten *bilgisati – ilmalakati* und übersetzten diese Worte als „Tribut“ und „Reich“. Sprachlich ist die Übersetzung von *ilmalakati* als „Reich“ bemerkenswert. Denn bei der Grundbedeutung der arabi-

---

33 Mürr (Anm. 8), S. 237.
34 Hans-Dieter Zimmermann, Schulze, Johann Heinrich, in: Neue Deutsche Biographie, Bd. 23 (2007), S. 725f.
35 Mürr (Anm. 8), S. 240f.
36 Ebd., S. 241.

schen Wurzel *m-l-k* („König sein, herrschen, besitzen“) ist diese Übersetzung nur eine von vielen möglichen. Die Entscheidung für die Variante „Reich“ anstelle etwa von „König, Königin, königlich, Herrschaft, Verlobung, Besitz oder Vermögen“ entspricht der Nürnberger Tradition, den Mantel als Teil „des Reiches“ anzusehen.

Mürr zollte auch der Karlstradition Tribut und erwog die These, dass etwa Hārūn ar-Rašīd den Mantel zusammen mit dem berühmten Elefanten nach Aachen an Karl den Großen geschickt habe. Am plausibelsten erschien ihm jedoch die Version, wonach der Mantel während der Kreuzzüge von Friedrich I. Barbarossa oder dessen Sohn Friedrich, Herzog von Schwaben, um 1190 im Heiligen Land erobert worden sei.[37] Mürrs Ausführungen – häufig mit Verweisen auf die ‚Beschreibung von Arabien‘ von Carsten Niebuhr – verorten sich überdies im universalhistorischen Diskurs vor der modernen orientalistischen Kulturgrenze: Der Nachweis aus Einhards ‚Vita Caroli Magni‘ über die Gesandtschaft Hārūn ar-Rašīds (dessen Kalifat Mürr im Gegensatz zu modernen Forschungen terminologisch nicht alterisiert, sondern eingemeindet[38]) wird nach islamischer Zeitrechnung auf das „J. 182 der Hedschra“ datiert. Überdies gab Mürr die Mantelinschrift nicht nur in arabischer Schrift, lateinischer Transkription sowie mit lateinischer und deutscher Übersetzung wieder, sondern hatte „etliche Stunden den ganzen kaiserlichen Ornat genau besehen“, in denen er die Inschrift „auf dem Pluvial selbst“ durchgezeichnet hatte. Diese durchgepausten Buchstaben ließ Mürr in Holz schneiden und präsentierte sie am Ende des Bandes in dreizehn einzelnen Banderolen auf insgesamt vier Blättern, „womit ich allen Freunden der Litteratur, insonderheit der arabischen, hier ein angenehmes Geschenk mache. Sie können sie als eine Rolle nach den Nummern mit Pappe zusammen setzen lassen.“[39]

Wieder war der Mantel in das Papiermedium überführt worden, dieses Mal jedoch nicht als Teil des Reichsheiltums, sondern anhand seiner Inschrift, die reproduziert und mit einer Bastelanleitung versehen wurde, um in die Studierstuben „aller Freunde der Literatur“ Einzug zu halten – nicht als exotisches Element, sondern als eine allgemeine Herausforderung philologischer Gelehrsamkeit.

Wenige Jahre nach Mürrs Abhandlung über die Reichskleinodien verlor Nürnberg seinen Kampf als Hüterin der Reichskleinodien. 1796 wurden diese vor dem heranrückenden französischen Revolutionsheer nach Regensburg und von dort in die kaiserliche Schatzkammer nach Wien in habsburgischen Besitz gebracht, wo sie trotz wiederholter Proteste Nürnbergs blieben. 1938 sah der nationalsozialistische Oberbürgermeister seine diesbezüglichen Bemühungen jedoch von Erfolg gekrönt, als die Reichkleinodien nach dem ‚Anschluss‘ Österreichs wieder nach Nürnberg gebracht wurden. Denn, so Hitler in seiner Abschlussrede vom Reichsparteitag, das deutsche

37 Ebd., S. 248.
38 Ebd., S. 247: „Harun ar Raschid, dieser große Chalif des musulmannischen Kaiserthums im Orient.“
39 Ebd., S. 242.

Volk und die ganze Welt sollten wissen, „daß über ein halbes Jahrtausend vor der Entdeckung der neuen Welt schon ein gewaltiges germanisches-deutsches Reich bestanden hat. [...] Das deutsche Volk ist nun erwacht und hat seiner tausendjährigen Krone sich selbst als Träger gegeben."[40] Die Reichskleinodien wurden bezeichnenderweise nicht im musealen Kontext verortet, sondern in der Meistersingerkirche aufgestellt. Der Direktor des Germanischen Nationalmuseums in Nürnberg, Heinrich Kohlhaussen, hatte vergeblich versucht, die Reichskleinodien in sein Museum zu holen. Kohlhaussen hob im gleichen Jahr den Einfluss der Wikingerkultur auf die Gestaltung des Mantels hervor:

> Geheime Verwandtschaft zwischen den dräuenden Ornamentzeichen der die unermeßlichen Meere kreuzenden Nordmänner und der Schicksalsergebenheit kündenden Flächenzierrat jener in grenzlosen Sandwüsten heimischer Araber sind unbestreitbar. Darum war dem christlichen Normannenkönig ein solches halb nordisch, halb islamisch anmutendes Hoheitszeichen lieber als die christliche Bildzier antikischer Gewöhnung.[41]

Die Frage, ob die Reichskleinodien ins Museum gehörten oder nicht, erübrigte sich kurz darauf: 1940 wurden sie zusammen mit anderem Nürnberger Kunstschätzen in einem Felsenkeller in der Stadt gelagert. 1944 wurden für die Reichskleinodien besondere Kupferbehälter angefertigt. Dann kam es jedoch zu einer Geheimaktion. Da die Stadtoberen befürchteten, dass die SS mit dem Ende des nationalsozialistischen Reiches im Wahn der letzten Tage auch die Reichsinsignien vernichten könnten oder die heranrückenden Alliierten nach dem Sieg diese aus Nürnberg wegbringen würden, schlossen sich der Oberbürgermeister, zwei Stadträte und der Oberbaurat zu einer Verschwörung zusammen. Ohne weitere Zeugen mauerten sie am 31. März 1945 die Kupferbehälter mit den Reichskleinodien über der Tür eines Bunkerkellers ein. Eine Sprengung wenige Tage später versperrte dann den Zugang zu dieser Tür. Gleichzeitig veranlasste der Oberbürgermeister unter Umgehung des Gauleiters, dass am 5. April aus dem vormaligen Depot der Kunstschätze zwei leere Kisten als Scheintransport weggebracht wurden. Als die amerikanische Militärregierung nach dem Krieg auf der Suche nach den Reichskleinodien die überlebenden Mitwisser unter Druck setzte, gab ein Stadtrat nach, weil er dem Vorwurf, die Reichskleinodien als mögliche Symbole für eine nationalsozialistische Widerstandsbewegung geheim zu halten, ausgesetzt war und verriet das Versteck. Die Amerikaner veranlassten die Rückführung der Reichskleinodien nach Wien, wo sie in eine museale Umgebung an

---

40 Wilhelm Schwemmer, Die Reichskleinodien in Nürnberg 1938–1945, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 65 (1978), S. 397–412, hier S. 402.
41 Heinrich Kohlhaussen, Die Reichskleinodien, in: Ludwig Roselius (Hg.), Deutsche Kunst. Meisterwerke der Baukunst, Malerei, Bildhauerkunst, Graphik und des Kunsthandwerks (Deutsches Haus- und Schulmuseum 5), Bremen, Berlin 1938, S. 7 (zit. nach Schwinger [Anm. 8], S. 103).

ihren derzeitigen Standort in das Kunsthistorische Museum in der Wiener Hofburg überführt wurden.[42]

In diesem Museum wurden Inschrift und Bildmotive des Mantels, wie oben zitiert, nun alterisiert: Die „fremdländischen" Elemente hätten den Mantel zur Teilhabe am Kreis der Reichsinsignien eigentlich disqualifiziert und seien nur durch seine „unglaubliche Kostbarkeit" kompensiert worden. Auch in der Forschungsliteratur wurde das Postulat einer „nordisch-sarazenischen" Synthese nicht weiter verfolgt. Der Verflechtungsansatz an sich wurde jedoch, wenn auch unter anderen Prämissen, im Rahmen der derzeitigen *Entangled History* für das sizilianische Kapitel mit viel Gewinn wieder aufgenommen, während die deutschsprachige Mediävistik der Nürnberger Reichstradition folgte.

Rogers Mantel war also bereits am sizilianischen Hof in einem Gefüge polyvalenter Bedeutungszuschreibungen hergestellt worden. Es ist bemerkenswert, mit welcher Leichtigkeit der Mantel auch im Verlauf seiner weiteren Geschichte stets neue Kontextualisierungen ermöglichte: als Reichsinsignie, als Teil des Reichsheiltums, als ständig reparaturbedürftiges Krönungsrequisit, als Bastelanleitung für Gelehrte, als nationalsozialistisches Zeugnis deutscher Größe und nordisch-islamischer Verwandtschaft, als Kronzeuge eines abendländischen abstrakten Staatsgedankens oder einer gemeinsamen mediterranen Hofkultur. Materiell erwies sich der Mantel jedoch als eine schwere Bürde, die den gekrönten Herrschern neben der sieben Kilogramm schweren Reichskrone weitere elf Kilo auferlegte. Der junge, frisch verliebte Goethe, den sein Vater 1764 in Frankfurt zur aufmerksamen Beobachtung der Krönungsfeierlichkeiten für Joseph II. von seinem Gretchen weggerissen und in das dichte Gedränge geschickt hatte, bemerkte dazu spöttisch:

> Der junge König [...] schleppte sich in den ungeheuren Gewandstücken mit den Kleinodien Carls des großen, wie in einer Verkleidung einher, so daß er selbst, von Zeit zu Zeit seinen Vater ansehend, sich des Lächelns nicht enthalten konnte. Die Krone, welche man sehr hatte füttern müssen, stand wie ein übergreifendes Dach vom Kopf ab. Die Dalmatica, die Stola, so gut sie auch angepaßt und eingenäht worden, gewährte doch keineswegs ein vortheilhaftes Aussehen.[43]

Die Assoziationen und Kontextualisierungen des Mantels scheinen geradezu unerschöpflich und weisen stets in neue Richtungen. Objektgeschichte offeriert also *per se* kein Instrumentarium für geschichtswissenschaftliche Analysen. Sie ist zwar für die neueren Ansätze der *Entangled History* gut geeignet, aber Objekte wurden und werden auch stets für alle möglichen Grenzziehungen benutzt, die parallel oder quer zu den heute vielfach immer noch postulierten Zivilisationsmauern liegen. Ob eine intrakulturelle oder transkulturelle Umdeutung stattfindet, liegt allein in den

42 Schwemmer (Anm. 40).

43 Johann Wolfgang Goethe, Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, Bd. 1, Tübingen 1811, Buch 5, S. 484.

Augen des Betrachters. Die Materialität von Objekten mit einer langen, wechselvollen Geschichte imprägniert diese daher zwar nicht gegenüber historischen und historiographischen Essentialisierungen in einzelnen Kapiteln, wohl aber in der Gesamtschau. Der große Wert der Objektgeschichte besteht also darin, dass sie einen ganz eigenen narrativen Zugriff mit verschlungenen Pfaden und unvorhergesehenen Blickwinkeln ermöglicht, die in einer vielfach gekreuzten Geschichte[44] zu Tage treten. Die Geschichte von Rogers Mantel ist *dulce et utile*, eine unterhaltsame Geschichte und methodische Anregung zugleich – zum „Vergnügen der Tage und Nächte."



Abb. 1: Der Krönungsmantel des Heiligen Römischen Reiches. Künstler: Palermo, Königliche Hofwerkstätten 1133/1134. Wien, KHM-Museumsverband. Kaiserliche Schatzkammer, Inv.-Nr.: SK_WS_XIII_14.

44 Michael Werner u. Bénédicte Zimmermann, Beyond comparison. *Histoire Croisée* and the Challenge of Reflexivity, in: History and Theory 45 (2006), S. 30–50.



Abb. 2a: Heiltumsbüchlein, fol. 192r. München, Bayerische Staatsbibliothek, Sign. 4 Inc. c. a. 514 (Hain 8415), URN: nbn:de:bvb:12-bsb00011304-1 (CC BY-NC-SA 4.0, http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).


Zu dem andern umbgang.
Wirt mā euch zeigē solche stück dy kayserlich tugēt vñ wirdigkeit antreffen Vnd nemlich dē heiligē kaiser karl der vō grosser tugent künigklicher werck wegen der groß karl genant ist der cristenlichen gelauben vnd dy römischen kirchen mechtigklichen beschirmet vnd endhaltē hat Vnd das römisch keiserthum das vor in kriechē zu Constantinoppel gewest ist In seiner person an deütsche zungē bracht hat vnd das künigkreich zu lampartē dem künigreich d deütschē das nun das römisch reich ist zu ewigē dingē zugeeigēt hat der auch ditz nachgeschribē heiligthum vnd vil ander grosser ding dē reich zubracht vnd erobert hat vnd nemlich sein keiserliche cleidung vnd deyner der ein teil geweihet ist Biß als fer es einem ewangelier zugehört Ein teil dy sunst keiserlicher mayestat zugehörē Damit er besunder ere lob vñ danck von allen den dy zu dem reich gehören wol beschult hat Vnd etzlich andere stück die darzu treffen

Des erstē sein kaiserliche kron Die vil heiligthums vñ zierde in ir beschlossen Vnd darunter er vil tugent gewürckt hat

Item ein praune Ein schwartze Vnd ein weisse geweichte cleidung genant dalmatica Corman tel Stol Gürtel Czepter Maiestat opffel vnd vil ander einem kaiser zugehörender dinge. Bey zweintzig stücken oder mer

Abb. 2b: Heiltumsbüchlein, fol. 192v. München, Bayerische Staatsbibliothek, Sign. 4 Inc. c. a. 514 (Hain 8415), URN: nbn:de:bvb:12-bsb00011304-1 (CC BY-NC-SA 4.0, http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Sarit Shalev-Eyni (Jerusalem)

Entanglement and Disentanglement. Visual Expressions of Late Medieval Ashkenazi Existence

Abstract: The late medieval Jewish communities of the Holy Roman Empire formed distinct religious entities which lived in a continuous dialogue with their Christian surroundings. These communities cannot be detached from the general cultural context of urban life, into which they had been tightly interwoven for hundreds of years. This article discusses some points of encounter between Jews and Christians, in which the two cultures were interwoven so that the clear limits between them were challenged; all of them are expressed in the visual and tangible domains. These cases reflect processes or results of entanglement and aspects of disentanglement taking place at the same time. Jews shared with their Christian neighbors popular views and profane aspects that could also have been integrated into their rituals. Aspects of integration can also be discerned in relation to fundamental theological notions that formed the main source of dispute between the two groups. The use of local languages of art and performance for designing Jewish views not only suggests an alternative still reflecting the controversy, but also revealed the shared basis and the local proximity between the groups. For many generations, everyday processes of entanglement were sporadically suppressed by incidents of violence. But during the fifteenth century the balance gradually collapsed. Surprisingly, in the same context, a new Christian interest in Jewish rituals arose from which a distorted form of convergence emerged.

Jewish cultural existence in medieval Germany offers an ideal case study for a discussion of boundaries and heterogeneity in the Middle Ages. Throughout the Holy Roman Empire, as in other European areas, Jews lived as minority groups in various urban localities. In earlier generations, the scholarly literature tended to consider their existence in these centers as circumscribed and isolated, a result of continuous tension that existed between the societies and on occasion led to blood libels and allegations of desecration of the host. But in the last few decades, the idea of such clear boundaries between the Jewish minority and the Christian majority has been challenged extensively, with a concurrent increasing emphasis on the pervasive relations between the two societies. Ivan Marcus, using the term “inner acculturation”, showed how Ashkenazi Jews adopted different aspects of the everyday life of their Christian surroundings and relocated them within their own traditions and customs, interpreting them as an integral part of their own religion.[1] Israel Yuval stressed the polemical dimension of similar processes of absorption and redefinition of Christian

1 Ivan G. Marcus, Rituals of Childhood. Jewish Acculturation in Medieval Europe, New Haven 1996,

ideas within the Jewish liturgical and ritual frame. The results offered a response to the original Christian significance and gave shape to a common framework, hidden from the eye, on which overt polemic with the Christian environment could be based.[2] Both views have enriched our understanding of the Ashkenazi existence in Christian Europe and paved the way for further studies.

Studies usually describe the Jewish side as a receiving minority culture. However, Christians and Jews who lived together for many generations shared a common local mentality and cultural features that defined them as companions to the same specific geo-cultural area. At least in certain aspects, Jews formed an integral part of the developing culture of their environment. This article aims to examine some points of encounter between Jews and Christians in the late medieval urban reality, in which the two cultures are interwoven and the clear limits between them are challenged; all of them are expressed in the visual and tangible domains. As I shall argue, these cases reflect processes or results of entanglement and aspects of disentanglement taking place at the same time. In our analysis of the phenomenon, we shall raise the question of how these processes were affected by the religious tensions between the groups, which had gradually intensified and reached a peak in the second half of the fifteenth century. We shall also examine whether mutual processes could have occurred in our context, in which a system of minority-majority relations existed.

Doppelkopf, Double Meaning

Our first case is an artifact, a fourteenth-century *Doppelkopf* consisting of two cups, the upper one serving as a lid (fig. 1a).[3] The vessel is made of silver and bears an armorial device with three pointed Jewish hats connected together in the center by the round button at their top (fig. 1b). The pattern of three Jewish hats also appears as an insignia on some contemporary German Jewish seals of wealthy money lenders who used them to sign documents of transactions with counts, bishops and other local prominent personages. A special affinity can be discerned to the seals of Moses (Moshe) ben Menachem, a Jewish rabbi and scholar who composed a *halakhic* trea-

pp. 8–13; see also Id., A Jewish Christian Symbiosis. The Culture of Early Ashkenaz, in: David Biale (ed.), Cultures of the Jews. A New History, New York 2002, pp. 449–516.

2 Israel J. Yuval, Two Nations in your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages, trans. Barbara Harshav and Jonathan Chipman, Berkeley 2006, pp. 244–245.

3 New York, The Metropolitan Museum of Art, 1983, 125a, b; Timothy B. Husband, A Fourteenth-Century Double Cup, in: Tim Ayers (ed.), Art at Auction. The Year at Sotheby's, 1982–83, London 1983, pp. 292–297; Id., Double Cup, in: William D. Wixom (ed.), Mirror of the Medieval World, New York 1999, no. 178.

tise, the 'Zurich SeMaK', and of his brother Mordechai (Gumprecht) (fig. 2);[4] both seals are attached to a document dated 1329 confirming the receipt of 950 silver marks returned by Count Johann von Habsburg. Another similar insignia of three pointed hats appears on the seal of Vivlin (Vifli), probably the son of Moses, who survived the pogroms of 1348/49 in which his father and uncle found their deaths. The seal is attached to a document of 1352, relating to the surrender by Vivlin and his sister Guta of their rights to the family property in Zurich which was stolen during the massacres. The family house was identified by D. WILD and R. BÖHMER as the so-called *Haus 'Zum Brunnenhof'*, where mural paintings of around 1330 have been found. The contents of the murals indicate the owners' deep involvement in the profane culture that flourished in Zurich in the 1320s and 1330s.[5] They include a vast collection of armorial devices and scenes based on profane vernacular literature. The appearance of Jewish insignia closely similar to those of Moses, his brother Mordechai, and his son Vivlin on the top of our double cup may indicate a respectable Jewish owner of a possibly similar integrative cultural profile.[6]

Such double cups were originally connected with the *Minnetrinken*, a pagan custom which was adopted for popular devotional toasts practiced on both religious and secular occasions.[7] Those made of expensive metals were the property of prominent ecclesiastical and secular Christian patrons, who sometimes engraved their coats of arms, as in our case, and perceived them as attributes of rank.[8] Similar double cups without any signs were found in the treasuries of Lingenfeld and Colmar and were probably buried by wealthy Jewish money-lenders when the pogroms incited by the

---

4 Seals with other variations of the three hats are typical of the region (see Daniel M. FRIEDENBERG, Medieval Jewish Seals from Europe, Detroit 1987, nos. 69–70, 73, 76–78), but also reached other places (ibid., nos. 150–151). A similar coat of arms with three Jewish hats is engraved on one of a series of six cups which were found in a well of a Gothic house in central Bohemia. See Günther SCHIEDLAUSKY, Ein gotischer Bechersatz, in: Pantheon 33 (1975), pp. 300–314. On the possible relation between the six cups and the *Doppelkopf* discussed here, see HUSBAND, Double Cup (note 3).

5 Dölf WILD and Roland BÖHMER, Die spätmittelalterlichen Wandmalereien im Haus 'Zum Brunnenhof' in Zürich und ihre jüdischen Auftraggeber, in: Zürcher Denkmalpflege Bericht 1995/96, pp. 1–20.

6 For different aspects of such a profile, see Sarit SHALEV-EYNI, Jews among Christians. Hebrew Book Illumination from Lake Constance (Studies in Medieval and Early Renaissance Art History 41), Turnhout 2010, chapters III–VI.

7 HUSBAND, Double Cup (note 3).

8 Compare for example the double cup with the coat of arms of the patrician family Bilgeri in Zurich. See Claudia BRINKER and Dione FLÜHLER-KREIS, Edele frouwen – schoene man. Die Manessische Liederhandschrift in Zürich. Ausstellungskatalog. Schweizerisches Landesmuseum Zürich, Zurich 1991, p. 211, no. 53. For other examples without the coat of arms, see Johann M. FRITZ, Goldschmiedekunst der Gotik in Mitteleuropa, Munich 1982, p. 236, nos. 355–356; BRINKER and FLÜHLER-KREIS, nos. 93–94.

Black Death began in 1348/49.[9] Other examples are depicted in Hebrew illuminated manuscripts dating from around 1300 to the fifteenth century. Here the *Doppelkopf* usually appears in the ceremonial context of *kiddush* (a short ceremony consecrating the Sabbath) or *havdalah* (a short ceremony recited at the termination of Sabbaths and Festivals); both rituals include a wine benediction.[10] Only later do we find a discussion in *halakhic* literature of the advantages offered by similar cups, making it possible to preserve the wine used in the morning ceremony for the one taking place at the end of the Sabbath.[11] The double cup is therefore a perfect example of a local tradition originating in popular culture and adopted by upper classes distinguishing themselves by expensive metal and the armorial device stamped at the top. Among them are also respectable Jewish patrons who used the special cups as vessels in a Jewish ritual context. The double cup, both as a vessel and as a concept, was shared by Jews and Christians living in the same urban domain, both attaching to it their own practices and meanings, depending on their religion and rank.

Our case, however, seems to be more complicated. The names of the three magi, Caspar-Melchior-Waltazar, are engraved on the cup (fig. 1a, 1b). The three magi, who in Western iconography adore Christ with ritual vessels, were also connected with the *Minnetrinken*. The inclusion of their names around the cup makes one wonder whether indeed this cup belonged to a Jewish owner.[12] As HUSBAND has shown, the cult of the three magi in the context of the *Minnetrinken* was connected with popular fertility beliefs which were not of a purely Christian religious nature.[13] Profane and popular cultural motifs and themes that were not charged with obligatory Christian meanings were usually easily adopted by Jews, who shared them with their Christian

9 Günter STEIN, Der Schatzfund von Lingenfeld, in: Geschichte der Juden in Speyer (Beiträge zur Speyerer Stadtgeschichte 6), Speyer 1981, pp. 65–72; Johann Michael FRITZ, La double coupe du trésor de Colmar et les oeuvres analogues, in: Catherine LEROY (ed.), Le trésor de Colmar, Paris, Colmar 1999, pp. 31–42.

10 See for example the double cup in the 'Birds' Head Haggadah' of around 1300 (Jerusalem, Israel Museum, MS. 180/75, fol. 5v), 'Siddur/Sefer Mizvot Katan' (Prayer book and Book of Precepts in Vienna; Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Hebr. 75, fol. 256v), and the mid fifteenth-century 'Ashkenazi Haggadah' (London, British Library, MS. Add. 14762, fol. 2v).

11 See 'Magen Avraham' written by Abraham Abele Gombiner (died 1682) (Orach Hayyim, no. 271); Daniel SPERBER, Minhagei Israel, 7 vols., Jerusalem 1989–2003, vol. 6, pp. 125–128 (Hebrew).

12 For the possibility of using the insignia of the Jewish hats by converts to Christianity, cf. FRIEDBERG's interpretation of a group of seals appended to documents from Gelderland, see FRIEDENBERG (note 4), pp. 280–285. Jewish hats are also found in a few of the coats of arms in the *Wappenrolle* of around 1335/1345, probably originating in Constance or St. Gallen. Their owners, Jews or converted Jews, are not known. See Walther MERZ and Friedrich HEGI, Die Wappenrolle von Zürich. Ein heraldisches Denkmal des 14. Jahrhunderts in getreuer farbiger Nachbildung des Originals, Zurich, Leipzig 1930, pl. II, no. 22 and pl. XXII, no. 430.

13 HUSBAND, Double Cup (note 3).

neighbors.[14] If the magi were connected in this context with popular fertility beliefs, this would not necessarily have disturbed a Jewish owner, who could have received the cup as a pledge which for some reason could not be redeemed. In such a situation the Jewish 'coat of arms' would have been added later. Whatever the case,[15] it is clear that by the unexpected combination of the three Jewish hats and the three names of the magi, the boundaries between Jews and Christians are totally transgressed. As a result, the identity of the cup and its owner is confusing. The two cultures reflected in the artifact are so completely interwoven that a clear distinction between them is impossible.

The Jewish Hat: A Process of Entanglement and Disentanglement

The difficulty to distinguish between Jews and Christians also occurred in everyday life in some of the high medieval urban societies. Despite the different religions, they spoke the same language, wore similar clothes, and shared a similar local mentality. The Fourth Lateran Council of 1215 protested against this ambiguity that could and did lead to sexual relations between Christians and non-Christians, deciding that "both men and women in every Christian Province shall be marked off in the eyes of the public from other peoples through the character of their dress".[16] While, as a result, in some other European regions an identifying badge was in use, in German-speaking areas the pointed hat Ashkenazi Jews habitually had been wearing before the decree acquired a central role in achieving such a differentiation. As time passed by, Ashkenazi Jews may have tended to neglect this traditional headgear which made it difficult to identify them as Jews. Such a process is alluded to in the decree of the provincial council taking place in Breslau in 1267:[17] "Jews shall resume the horned

---

14 See Sarit Shalev-Eyni, Humor and Criticism. Christian-Secular and Jewish Art of the Fourteenth Century, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 71 (2008), pp. 188–206.

15 Vivian B. Mann suggested that this cup was a present given by a wealthy Jew to a Christian. See Vivian B. Mann, "New" examples of Jewish Ceremonial Art from Medieval Ashkenaz, in: Artibus et historiae 17/IX (1988), pp. 13–24, here pp. 18–19. Owners, however, usually engraved their own coat of arms on their double cups.

16 For the Latin text, see Solomon Grayzel, The Church and the Jews in the XIIIth Century. A Study of their Relations during the Years 1198–1254. Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period I, 1–2, New York 1989, revised edition, vol. I, 2, p. 308, no. 68. English after Guido Kisch, The Yellow Badge in History, in: Historia Judaica 19/2 (1957), pp. 89–146, here pp. 131–132.

17 Kisch (note 16), p. 133; Raphael Straus, The 'Jewish Hat' as an Aspect of Social History, in: Jewish Social Studies 4 (1942), pp. 59–72; Raphael E. Aronstein, The Jewish Hat, in: Zion 13/14 (1948–1949), pp. 33–42 (Hebrew); Ora Limor, Jews and Christians in Western Europe. Encounter between Jews and Christians in Western Europe, Unit 3: Resemblance and Difference, Ramat Aviv 1993, pp. 230–232 (Hebrew).

hat, which at one time they were accustomed to wear in these parts and presumed in their temerity to put aside, so that they should be clearly discernible from Christians as it was one time laid down in the General Council."[18]

Local Jews were forced to readopt the pointed hat, which gradually became identified with them in such a way that they themselves perceived it as their own insignia, as can be seen in the seals and the double cup discussed above. A similar self-identification with the *Judenhut* can also be seen in the common use of the pointed hat for the depiction of Jews in thirteenth- and fourteenth-century Hebrew illuminated manuscripts.[19]

In Christian art, the pointed hat identified Jewish figures of the biblical past and the medieval present as early as the twelfth century.[20] During the fifteenth century it was still a central motif in German art. An example is a woodcut describing a disputation between Jews and Christians in 'The Seelenwurzgarten' [The Garden of Souls], a book first published in Ulm by Conrad Dinckmut in 1483 (fig. 3),[21] and then a year later by Johann Schönsperger in Augsburg (fig. 4).[22] In the illustrations, the two opposing groups are distinguished from each other by their hats; the Jews wear the typical pointed *Judenhut* while the Christian scholars have round caps. However, in Hebrew illuminated manuscripts of the second half of the fifteenth century the Jewish hat is not common anymore, being found only sporadically. An example representing the change and related to both Ulm and Augsburg is found in the 'London Ashkenazi Haggadah' of around 1460 (fig. 5).[23] Here the five rabbis of *Bene Brak* mentioned in the Haggadah text (recited at the *seder*, the ritual feast on the eve of Passover) are not represented with Jewish hats as in the 'Seelenwurzgarten' (figs. 3–4), but with the same round caps typical of the Christian scholars in the same woodcut. This illumination, representing the rabbis as Christian scholars, was executed by a Christian illuminator, one of two artists of the Johannes Bämler work-

---

18 Latin text: Solomon Grayzel, The Church and the Jews in the XIIIth Century, vol II: 1254–1314, ed. Kenneth R. Stow, Detroit 1989, p. 245. English after Kisch (note 16), p. 133, no. 4.

19 When depicted in Hebrew illuminated manuscripts, the Jewish hat does not seem to be a sign of disgrace, as maintained by Mellinkoff (Ruth Mellinkoff, Antisemitic Hate Signs in Hebrew Illuminated Manuscripts from Medieval Germany, Jerusalem 1999, pp. 31–34), but as in the case of the seals, it can be regarded as a sign of identification.

20 Bernhard Blumenkranz, Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien, Paris 1966; Heinz Schreckenberg, Die Juden in der Kunst Europas. Ein historischer Bildatlas, Göttingen 1996.

21 Walter L. Strauss and Carol Schuler (eds.), The Illustrated Bartsch 84: German Book Illustration before 1500, Part VI: Anonymous Artists 1482–1483, New York, 1983, no. 1483/120, cf. no. 1483/119.

22 Walter L. Strauss and Carol Schuler (eds.), The Illustrated Bartsch 85: German Book Illustration before 1500, Part VI: Anonymous Artists 1484–1486, New York 1983, no. 1484/55.

23 London, BL Add. Ms. 14762, fol. 8v. See David Goldstein, The Ashkenazi Haggadah. A Hebrew Manuscript of the Mid-15th Century from the Collections of the British Library, London 1985.

shop in Augsburg,[24] who were hired by the patron, Jacob Mattathias from Ulm, to illuminate his book.[25] Johannes Bämler was the stepfather of Johann Schönsperger, who later printed the 'Seelenwurzgarten' in Augsburg. Schönsperger was trained by Bämler and continued to collaborate with him after establishing his own printing house.[26] The close affinity between the illumination and the later printed image also stresses the alteration. Unlike the stereotypic difference between the groups, which was shown in the 'Seelenwurzgarten', Bämler's artist of the Haggadah suggested a depiction of the five rabbis as Christian scholars of his time, representing the concept of a scholar regardless of his religious identity. This approach might have been closer to everyday reality.

A possible testimony to a similar blurring of lines between Jewish and Christian scholars is found in one of the letters of the 'Epistolae obscurorum virorum', written a few decades later, in 1515/19. Despite the satirical and apologetic tone of the letter, pretending to have been written by a fanatic magister named Johannes Pellifex to master Ortuin Gratius, one may notice the issue of differentiation in everyday life:[27]

---

24 For the identification of the workshop, see Sheila Edmunds, The Place of the London Haggadah in the work of Joel ben Simeon, in: Journal of Jewish Art 7 (1980), pp. 25–34; Id., New Light on Johannes Bämler, Journal of the Printing Historical Society 22 (1993), pp. 29–53 and plates 1–2. For the workshop of Bämler, see Christine Beier, Missalien massenhaft. Die Bämler-Werkstatt und die Augsburger Buchmalerei im 15. Jahrhundert, in: Codices Manuscripti 48/49 (2003), pp. 67–78, figs. 1–42 and 48/49 (2004), pp. 55–72. For the Hebrew manuscripts, see esp. pp. 63–66.

25 For the central connection of the 'London Ashkenazi Haggadah' (and other related manuscripts) to Ulm, where the manuscript was commissioned by Jacob ben Matathiah Seligmann, the son of one of the most influential figures in the Jewish community of Ulm, and copied by the scribe and bookbinder Meir ben Israel Jaffe, see Christian Scholl, Die Judengemeinde der Reichsstadt Ulm im späten Mittelalter. Innerjüdische Verhältnisse und christlich-jüdische Beziehungen in süddeutschen Zusammenhängen (Forschungen zur Geschichte der Juden, Abteilung A. Abhandlungen 23), Hannover 2012, pp. 166–171. For the financial importance of Seligmann's activities in Ulm and beyond, see ibid., pp. 229–245. For the identification of the scribe of the 'London Ashkenazi Haggadah' as Meir Jaffe, see Mordechai Glatzer, The Ashkenazic and Italian Haggadah and the Haggadot of Joel ben Simeon, in: Myron M. Weinstein (ed.), The Washington Haggadah. A Facsimile Edition of an Illuminated Fifteenth-Century Hebrew Manuscript at the Library of Congress Signed by Joel ben Simeon, Washington D. C. 1991, pp. 137–169.

26 Hans-Jörg Künast, Schönsperger, Johann der Ältere, in: Neue Deutsche Biographie 23, Berlin 2007, pp. 421–422.

27 The 'Epistolae obscurorum virorum' (Letters of Obscure Men) was written as a satirical work in support of the German Humanist Johann Reuchlin; see for example Reinhard P. Becker, A War of Fools. The Letters of Obscure Men. A Study of the Satire and the Satirized (New York University Ottendorfer Series N. F. 12), Bern 1981; Joachim Gruber, Texte einer Zeitenwende. Die *Epistolae obscurorum virorum*, in: Die Anregung. Zeitschrift für Gymnasialpädagogik 41/3 (1995), pp. 154–168. English translation: Merrick Whitcomb, A Literary Source-book of the German Renaissance, Philadelphia 1900, pp. 67–80. Available online, http://elfinspell.com/WhitcombLetters.html [last accessed: 11.08.2014]. My thanks to Miriam Eliav-Feldon who discussed the text in the workshop "Text and Context 14

> Not long ago I was at the Frankfort Fair, and, while walking along the street toward the market with a bachelor, we met two men who, to all appearances, were quite respectable; they wore black cloaks and great hoods with tassels hanging down behind. God is my witness that I believed they were two masters, and I greeted them, therefore, with reverence [...]. Also write me whether, according to your view, the citizens of Frankfort do right that they permit, in this wise, Jews to go about in the garb of our masters.[28]

The gradual disappearance of the Jewish hat from Ashkenazi illumination may reflect a development in which the pointed hat gradually ceased to be worn by Jews already during the fifteenth century. Such a supposition finds support in a new decree, announced at a local council in Augsburg, in 1434, according to which every Jew was required to attach a yellow wheel, called *Ringel*, to the breast of the garment. While the identifying badge was well-known in other European regions from the thirteenth century onward, this was its first introduction into Germany.[29] As long as the Jewish pointed hat was in common use, there was probably no need of such a badge. One of the earliest artistic depictions of the new *Ringel* can be seen in the same London 'Ashkenazi Haggadah'. Here Joel ben Simeon, an Ashkenazi wandering scribe and illuminator who was also involved in the illumination of this manuscript (either before or together with Bämler's artists),[30] depicted the Wicked Son, one of the Four Sons mentioned in the ritual text, as a noble armed knight who is pulling the hair of a kneeling youth begging for his life. The yellow *Ringel* is attached to the chest of the young man's garment (fig. 6).[31]

The Jewish hat in this context is a marker of differentiation used in a heterogeneous society in which the differences between the minority and the majority are not clearly discernible. Although the obligation to wear the Jewish hat is an act of disentanglement, the need to require such a mark is a result of entanglement threatening

(21–22 June 2011)", organized by the Open University, Raanana. For Jewish costumes in late medieval Nuremberg and Frankfurt am Main, see Alfred Rubens, A History of Jewish Costume, London 1967, pp. 114–118.

28 English Translation after Whitcomb (note 27).

29 Kisch (note 16), p. 108.

30 According to Sheila Edmunds, in some cases Bämler's paintings covered those of Joel, see Edmunds, The Place of the London Haggadah (note 24), p. 32. Ziriln recognizes the hand of Joel in an additional manuscript, a *mahzor* in two volumes (Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Heb 3. I–II), which was copied for the same patron and whose second volume was partly illuminated by Bämler's artists. She raises the possibility that Joel collaborated with Bämler's artists in the workshop. See Yael Zirlin, Joel Meets Johannes. A Fifteenth-Century Jewish-Christian Collaboration in Manuscript Illumination, in: Viator 26 (1995), pp. 265–282.

31 Later the *Ringel* was widespread throughout the German areas. It is worth noting that in the letter mentioned above, Johannes Pellifex tells how his confessor rebuked him saying "The Jews always have a yellow ring on the front of their cloaks, which you certainly ought to have seen". English Translation after Whitcomb (note 27).

social differentiation. The marker was used by the majority as a vehicle of control, attempting to maintain borders between groups that have become uncertain, but it could also have become internalized by Jews as a sign representing their own particular identity they strove to preserve. After the gradual demise of the use of the marker in everyday life a substitute marker was introduced, but in artistic representations originating within the majority group the old stereotype could still be maintained. In the case of cooperation between a Jewish patron and a Christian workshop, the artistic realm could be turned into a sphere of entanglement, where the differences were again blurred.

The Jewish Messiah, Christ and the Urban Workshop

Since the beginning of Ashkenazi illumination during the 1230s, Hebrew manuscripts written by Jewish scribes were taken for illumination to local urban workshops, which were accessible also to prosperous Jewish customers residing in the town centers who were wealthy enough to afford the patronage of illustrated books. In the workshop, Hebrew manuscripts were illuminated by Christian artists, instructed by the Jewish patron, the scribe or another contact person.[32] Since the Jewish patron was the client whose demands the Christian artists were hired to fulfill, the hierarchical system of majority-minority relations could become blurred or even reversed in the urban workshop. The result was a combination of the ideas of the Jewish guide and the pictorial schemes and attitudes of the Christian illuminators, who in the end produced a work that pleased their client. During this process, Christian urban workshops acted as a tangible channel for a direct transmission of Christian pictorial traditions, which were adapted to the new, Jewish context. This was not only mere technical transference; it was a direct encounter between Jews and Christians who, in the designing process, exchanged ideas which were often charged with theological meanings.[33]

The iconographic tradition depicting the Messiah riding an ass exemplifies the different aspects of such an encounter (figs. 7–9). This well-known fifteenth-century Ashkenazi practice appears in manuscripts containing the Haggadah for Passover. The riding Messiah, sometimes accompanied by the prophet Elijah blowing the *shofar* to announce his coming, illustrates in this context the Haggadic text: "Pour out Your fury on the nations that do not know You, upon the kingdoms that do not invoke Your name" (Ps. 79:6). According to a Jewish belief, Passover, the feast commemorating the

32 See Shalev-Eyni (note 6); Eva Frojmovic, Jewish Scribes and Christian Illuminators. Interstitial Encounters and Cultural Negotiation, in: Katrin Kogman-Appel and Mati Meir (eds.), Between Judaism and Christianity. Art Historical Essays in Honor of Elisheva (Elisabeth) Revel-Neher, Leiden 2009, pp. 281–305; Zirlin (note 30).

33 See for example Shalev-Eyni (note 6), pp. 34–70, 150–153.

past redemption, would also be the time of future redemption and the coming of the Messiah. A local development was the Ashkenazi custom of opening the door for the Messiah and his harbinger while holding the fourth cup of the *seder* and reciting the above passage.[34]

The motif of the riding Messiah is derived from a prophecy in Zachariah describing the Messiah as a triumphant king riding on a humble ass: "Rejoice greatly, O daughter of Zion, Shout, O daughter of Jerusalem; Behold, thy king cometh unto thee, He is triumphant, and victorious, lowly and riding upon an ass, even upon a colt, the foal of an ass (9:9)." This prophecy became a central bone of contention between the Jews who await its fulfillment in the messianic future and the Christians claiming it was already accomplished by the entry of Christ into Jerusalem, an event celebrated annually on Palm Sunday. According to the passage in Matthew (21:4–5), which forms the central part of the liturgical reading of the day, Christ sent two of his disciples to find an ass tied and a colt with her, to set them loose and bring them to him, in order "that it might be fulfilled which was spoken by the prophet (Zachariah 9:9): 'Behold, thy king cometh unto thee, He is triumphant, and victorious, lowly and riding upon an ass'" (Matt. 21:4–5). The iconography of Christ riding on the ass as a fulfillment of the biblical prophecy became one of the most widespread pictorial traditions in the Christian West. As already argued by Joseph GUTMANN, this iconography was also known among Ashkenazi Jews who, in order to put forward the Jewish alternative to the same prophecy, used the Christian image to design the Jewish Messiah on the ass.[35]

The scene of the riding Messiah was not only part of a Christian pictorial tradition visualizing a biblical prophecy and its fulfillment. It also played a prominent role in the liturgy. The medieval Palm Sunday rituals included a procession that marched to a location specially chosen to symbolize the Mount of Olives; from there it returned to the church, which symbolized Jerusalem. In late medieval times, especially in Germany, a large wooden statue on wheels, designed to represent Christ riding a donkey, led the procession and was welcomed by the crowd. Similar parades were part of the pageants commemorating the events of the Passion, in which a real donkey participated. Although in some places, Regensburg for instance, Jews were forbidden to leave their homes during these events, the processions aroused their curiosity and they then formulated their own version. In the Jewish case, the public urban sphere of the Church and the streets was replaced by the private ritual space, whose door would be opened to welcome the messianic guests while reciting the "Pour out". A later tes-

34 See Joseph GUTMANN, When the Kingdom Comes. Messianic Themes in Medieval Jewish Art, in: Art Journal 27 (1967–1968), pp. 173–175, ID., The Messiah at the Seder. A Fifteenth-Century Motif in Jewish Art, in: Shmuel YEIVIN (ed.), Studies in Jewish History Presented to Raphael Mahler, Tel Aviv 1974, pp. 29–38. The custom of opening the door to welcome the Messiah while holding the fourth cup and reciting the passage "Pour out Thy wrath" is mentioned in the book 'Sefer Yosif Ometz' written by Rabbi Joseph Yuspa Hahn (second half of the 16th century), ibid., p. 29.

35 GUTMANN, The Messiah at the Seder (note 34).

timony alluding to the dramatization of the custom is found in the sixteenth-century text 'Der gantz jüdisch Glaub', written by the convert Antonius Margaritha, describing how, the moment the Jews open the door, someone enters the room in disguise, as if he were Elijah himself coming to proclaim the gospel of their Messiah.[36] Visual hints of a similar practice of performing the messianic event can be found in other, earlier, Ashkenazi *haggadot*. Some of them, such as the first 'New York Haggadah' of around 1445,[37] and the 'Washington Haggadah' of 1478,[38] both by Joel ben Simeon, depict one of the participants with the fourth cup in his hand, standing at the open door and welcoming the riding Messiah. In the 'Washington Haggadah' the Messiah is accompanied by the head of the household and his family, all riding together on the ass (fig. 7).[39] Other examples depict a humoristic situation in which the donkey with the figure of the Messiah, or only part of him, is shown as if they are on their way out of the house and the young man welcomes them in the open air (fig. 8).[40]

A similar Jewish custom was already known to some Christians in the late fifteenth century. One of them was the Dominican friar Erhard von Pappenheim, a friend of the humanist Johannes Reuchlin and confessor in Altenhohenau on the Inn.[41] In 1492 Erhard composed a Latin introduction to a Haggadah originally made in the late 1470s or early 1480s which, a short time afterwards, came into the possession of the monastery of Tegernsee.[42] The abbot of Tegernsee, Konrad V. Ayrenschmalz (1461–1492) and the librarian, Ambrosius Schwerzenbeck (d. 1500), asked Erhard, who knew Hebrew and was well acquainted with the ritual of the Jewish Passover, to explain the content of the book. Erhard composed a detailed explanation, describing in length both the text and the accompanying rituals. A year later, Ambrosius Schwerzenbeck ordered

36 For the text of Antonius Margaritha see ibid. For the interpretation of the rest of the text dealing with the donkey, see Yuval (note 2), pp. 124–128.

37 New York, Jewish Theological Seminary, Mic. 4481, fol. 14v; Bezalel Narkiss, The Art of the Washington Haggadah, in: Weinstein (note 25), pp. 29–101, here fig. 19.

38 Washington, Library of Congress, The Washington Haggadah, fol. 19v; for a facsimile edition and introduction see Weinstein (note 25) and David Stern and Katrin Kogman-Appel, The Washington Haggadah copied and illustrated by Joel ben Simeon, Cambridge (Mass.), Washington D. C. 2011.

39 Narkiss (note 37), p. 77.

40 The 'Second Nuremberg Haggadah', London, David Sofer Collection (formerly the Schocken Institute), Ms. 24087, fol. 29v, and 'Yahudah Haggadah' (Jerusalem, Israel Museum, Ms. 180/50, fol. 29r). See also Parma, Biblioteca Palatina, Ms. Parm. 3143, fol. 17r (Mendel Metzger, La haggada enluminée [Études sur le judaïsme médiéval 2], Leiden 1973, fig. 327). See also the inscription in the so-called 'Hileq and Bileq Haggadah', Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. Hébr. 1333, fol. 24v: "Says he who opens the door: 'From jesting retire, I nearly poured water on the King, the Messiah'"; Narkiss (note 37), p. 82.

41 For Erhard von Pappenheim, see David Stern, Christoph Markschies and Sarit Shalev-Eyni, The Monk's Haggadah. A Fifteenth-Century Illuminated Codex from the Monastery of Tegernsee, with a Prologue by Friar Erhard von Pappenheim (Codex Hebrew 200 from the Collections of the Bayerische Staatsbibliothek), University Park (Penns.) 2015.

42 Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Heb. 200.

Erhard's preface to be copied onto a new quire which was then attached to the beginning of the original manuscript.[43]

One of Erhard's remarks refers to the illustration of the Messiah in the 'Tegernsee Haggadah' (fig. 9).[44] The illumination depicts the Messiah riding a horse (instead of an ass) and preceded by Elijah, who announces his coming by blowing the *shofar*; the riding Messiah is designed as a Christ-like figure but adorned by a Jewish hat.[45] In his introduction, Erhard explains the textual context of this illustration referring also to the ritual practice, in which the family members (who are not depicted in this Haggadah's illustration) are opening the door to welcome the Messiah.

> This image of a horseman represents a vision, through which some signify that on this night the Messiah (whom they continue to await) has arrived in the manner of an Angel of the Passover. And once the meal we have mentioned has ended, and the dining room door has been opened, some give welcome to the Christ as if he were just arriving.[46]

The professional scribe of Tegernsee who copied the introduction on the quire of the Haggadah a year later added, possibly in a mocking tone, a description of how the Messiah is introduced by the Jews "with a clanging and thunderous noise".[47] Both Erhard and the scribe give us a rare glimpse of the Christian perception of the Jewish custom. Interestingly, according to Erhard's explanation the Jewish Messiah is not only "the Messiah", appearing in the guise of "the Angel of the Passover", but he is also "the Christ". The use of "the Christ" in this context challenges the clear differentiation between the Jewish and Christian Messiahs.

The case of the riding Messiah exemplifies many different levels of intersection between Jewish and Christian ideas. At the basis of this continuous process were the biblical verses of Zachariah, interpreted differently by members of both communities in such a way that the two religions parted ways, going in opposite directions. Nevertheless, the shared existence in the same urban reality led to the entanglement

---

43 For the different aspects of the manuscript and its contexts, see STERN, MARKSCHIES and SHALEV-EYNI (note 41).

44 Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Heb. 200, fol. 24v.

45 Depicting Christ with a Jewish hat is rare in Christian art. See BLUMENKRANZ (note 20), pp. 132–134 and fig. 159; SCHRECKENBERG (note 20), pp. 149–150. For the change of the ass to a horse, see STERN, MARKSCHIES and SHALEV-EYNI (note 41), pp. 18–57, here p. 41.

46 For the Latin text, see Christoph MARKSCHIES, Erik KOENKE and Anna RACK-TEUTEBERG, The Prologue to the Haggadah by Erhard von Pappenheim, in: STERN, MARKSCHIES and SHALEV-EYNI (note 41), pp. 97–111, here p. 107, #58 [57]): *Imago equitantis representat fantasma, per quod aliqui in hac nocte faschangali more factum, messiam, quem adhuc expectant, designant. Et predicta cena finita, aperto cenaculi ostio quidam quasi iam adventantem christum introducunt*. English translation after Erik KOENKE and David STERN, The Prologue to the Haggadah by Erhard von Pappenheim (English Translation), in: STERN, MARKSCHIES and SHALEV-EYNI (note 41), pp. 112–132, here p. 124, #57 [56].

47 Ibid., p. 191, note 117.

of the two concepts, which is reflected in both the artistic and the ritual domain. The adoption of the iconography of Christ for the depiction of the Jewish Messiah enabled the designer to refer to the Christian interpretation, while at the same time refuting it by suggesting an opposing narrative. In the same vein, the dramatization of the event in the domestic ritual domain of the *seder* ceremony suggested a private alternative to the public processions of Palm Sunday and the medieval plays commemorating the biblical event. Both art and ritual drama were common expressions of the urban culture the Jews shared with their neighbors; however, they poured into it their own contents, which nevertheless retain a reference to the Christian one. These expressions again sharpened the differences between the two groups, but at the same time stressing the shared biblical basis and revealing similarities. The result is a Jewish Messiah who would have been perceived by Christian eyes as "the Christ".

Ritual Murder: Disentanglement and a Distorted Process of Entanglement

In the Later Middle Ages, Christian interest in the Jewish ritual of Passover was related to allegations of ritual murder, in which Jews were accused of using the blood of a Christian child for the *seder* ritual. Paradoxically, it was this tragic context, reflecting a peak in the hostility between the two groups that also provoked an unprecedented intimacy between the Jewish and Christian rituals. The most famous allegation, which also reflects this extreme and distorted proximity, occurred in 1475 in the small city of Trent at the southern border of the Holy Roman Empire. The members of the small Ashkenazi community of Trent were accused of killing a two year old child, Simon, in order to use his blood for producing the *mazzah* (the special Passover bread) and the *kiddush* wine for the *seder*. After a long trial the accused were executed, while Simon of Trent became a new focus of veneration already at the early stages of the process.[48]

The echoes of the event, as well as the cult of Simon, spread widely via the new technology of print. In September 1475, just a few months after the beginning of the trial, Albrecht Kunne, a printer from Duderstadt working in Trent at that time published the 'Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes'. This book telling in detail the story of Simon's alleged murder and martyrdom was accompanied by twelve woodcuts.[49] One of them describing the bloodletting of Simon in the form

48 For the Trent case and its reception see Roni Po-Chia Hsia, The Myth of the Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany, New Haven 1988; Id., Trent 1475. Stories of a Ritual Murder Trial, New Haven 1992; Wolfgang Treue, Der Trienter Judenprozeß. Voraussetzungen – Abläufe – Auswirkungen. 1475–1588 (Forschungen zur Geschichte der Juden, Abteilung A. Abhandlungen 4), Hanover 1996.

49 Dieter Saam, Albert Kunne aus Duderstadt. Der Prototypograph von Trient und Memmingen und die Produktion seiner Offizinen (ca. 1474 bis 1520), in: Bibliothek und Wissenschaft 25 (1991),

of *imitatio Christi* was especially influential, serving as the inspiration for a large painted woodcut produced in Nuremberg a short time afterwards (ca. 1475/77).[50] This version was the immediate model for the most popular depiction of the Trent case, contained in the 1493 Nuremberg Chronicle of Hartmann Schedel (fig. 10).[51] Here, as in the 'Geschichte' and the Nuremberg woodcuts, Simon is represented in a crucifixion posture, pierced by the Jewish murderers surrounding him; all of them are identified by titles specifying their names and marked by the *Ringel*; only one wears the Jewish hat. The child stands in a vertical position with his arms stretched to the sides and his wounds bleeding. An especially strong flow is emerging from his penis, a detail relating to the testimonies of the trial and visualizing the perception of the circumcision as a pre-figuration for the Crucifixion.[52] This parallel is corroborated by comparing the printed miniature of Simon of Trent to contemporary representations of the crucifixion stressing the aspect of the Eucharist (fig. 11).[53] Both miniatures share not only the same posture but also the motif of collecting blood for ritual use. In crucifixion scenes it is collected by angels into Eucharistic chalices, in the Trent print it is gathered into a bowl to be used for preparing *mazzah* and *kiddush* wine. A special similarity is discernible between Angelus, kneeling to hold the basin under the bleeding child, and the angel holding the chalice at the foot of Christ. From a Christian point of view, the result is far-reaching. As argued by Caroline BYNUM, it was clearly important for Christian polemicists of the time to dissociate Jews from the sacrifice of Christ, just as they dissociated sacrifice from killing. In the case of the desecration of

---

pp. 69–175; David S. AREFORD, The Viewer and the Printed Image in Late Medieval Europe, Farnham 2010, pp. 168–183.

50 Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Rar. 337; AREFORD (note 49), pp. 184–186 and fig. 82. For the model of this example in the 'Geschichte', see ibid., fig. 74.

51 Ibid., pp. 187–189.

52 This notion became dominant in the Later Middle Ages together with the growing importance of the feast of Christ's circumcision. See Leo STEINBERG, The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion, 2nd ed. revised and expanded, Chicago, London, 1996, pp. 49–70. For the Hebraist context, see Yaacov DEUTSCH, Judaism in Christian Eyes. Ethnographic Descriptions of Jews and Judaism in Early Modern Europe, Oxford 2012, pp. 168–183. For the iconography of Simon of Trent, see also Eric M. ZAFRAN, The Iconography of Antisemitism. A Study of the Representation of the Jews in the Visual Arts of Europe 1400–1600. PhD Diss., New York University 1973, pp. 54–90; TREUE (note 48), pp. 348–392. For the meaning of the knife in this context, see Mitchell B. MERBACK, Pilgrimage and Pogrom. Violence, Memory, and Visual Culture at the Host-Miracle Shrines of Germany and Austria, Chicago, London 2012, pp. 136–142.

53 See for example a Dominican Missal from Strasbourg (Colmar, Bibliothèque municipale, cod. 260, fol. 48v; Gérard CAMES, Dix siècles d'enluminure en Alsace, Besançon 1989, p. 127 and fig. 211). This iconography was very popular at that time. For additional similar printed examples, see Richard S. FIELD (ed.), The Illustrated Bartsch 163 (Supplement). German Single-Leaf Woodcuts before 1500 (Anonymous Artists: .736-.996-2), New York 1990, pp. 243–244, figs. 940. 2–941, pp. 256–258, figs. 949. 3–949. 5.

the host the Jews indeed performed only acts of abuse and torture.[54] But in the alleged ritual murder charge they not only killed a Christian child at a time when such victims symbolized the Christ child; they also used his blood in a ritual act. By their transgression, Jews became participants of a distorted semi-Eucharistic experience.

This unique attitude, which has parallels in some other German woodcuts representing Simon of Trent, including the bowl of blood,[55] may give visual expression to a similar view expressed by Erhard of Pappenheim, mentioned above in relation to the Latin introduction to the 'Tegernsee Haggadah'. According to his preface, Erhard was involved in the translation of the protocols of Trent into German.[56] In his preface he shows deep knowledge of the Jewish rite, which he combines with the false accusations of Trent. The *seder* is perceived by Erhard as an aberrant shadow of Christian truth defined by him as "the ritual of eating the paschal lamb" which the Jews of Trent admitted "has been changed into the blood of Christian children". Some drops of fresh blood would be sprinkled into the *mazzah* batter, and during the *seder* itself the head of the family mixed another drop of blood in the *kiddush* wine, declaring: "This is the blood of a Christian child".[57]

Although Erhard describes this shameful behavior as a transgression of God's commandment, the "honor of the shadow" instead of the Truth of the Christian Lamb, he also carefully connects the Jewish ritual with the Eucharist:

> Finally, I am unable to be silent as to how both our Redeemer, the Lord Jesus Christ and, because of his example and observance, the Holy Church up to this day imitate the aforementioned rite of the paschal supper in very many respects in the daily sacrifice and eating of the true Lamb, namely the Most Holy Eucharist.[58]

---

54 Caroline Walker Bynum, Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond, Philadelphia 2007, pp. 238–243.

55 See also a printed image which was part of the Tegernsee Collection. Here, the bowl of blood is depicted on the table, next to the bleeding corpse of the blond-haired Simon; Munich, Staatliche Graphische Sammlung, II 8 239; Peter Parshall and Rainer Schoch, Origins of European Printmaking. Fifteenth-Century Woodcuts and their Public. A Catalogue of an Exhibition at The National Gallery of Art, Washington and the Germanisches Nationalmuseum, Nuremberg, New Haven 2005, pp. 208–212, no. 58.

56 Stern, Markschies and Shalev-Eyni (note 41).

57 Ibid., pp. 58–71 and 72–92.

58 For the Latin text, see Markschies, Koenke and Rack-Teuteberg (n. 46), p. 110, #67 [66]: *Silere nunc postremo nequeo, quomodo et redemptorem nostrum dominum ihesum et illius observancia et exemplo sanctam usque hodie ecclesiam predictum pascalis cene ritum estimem in plerisque in cottidiana veri agni sacratissime videlicet eucaristie imolacione et manducacione imitari*. English translation after Koenke and Stern (note 46), #67 [66].

Erhard restricts the comparison to the external acts, but he describes these acts in detail, specifying several points of similarity. The raising of the wine cup forms the last point of association where Erhard refers to the protocols of the trial:

> Similarly, the head of the household blesses and raises the chalice while showing it to the others, and says: 'This is the cup of the blood of a Christian child,' as certain men have admitted above. Christ did the same thing, saying: 'This is the cup' [that is poured out for you, it is the new convenant in my blood, Luke 22:20], And we do it as well.[59]

Erhard's unprecedented analysis of the Jewish *seder* and the woodcut depicting the gathering of Simon's blood refer to two different stages of the same allegedly Jewish ritual. Both define the Jewish ritual as a distorted parallel to the Eucharist, giving an extreme and perverse expression to the intersection of the two.

Conclusion

The Jewish communities of the German-speaking areas of the Holy Roman Empire formed distinct religious entities which were in continuous dialogue with their Christian surroundings. These communities cannot be detached from the general, larger cultural environment to which they belonged, the urban reality of the Later Middle Ages, into which the Jews had been tightly interwoven for hundreds of years.[60] At that period, late medieval culture was part of their own cultural experience. Everyday contacts between Jews and Christians in urban reality took place in numerous ways and between different strata of both groups.[61] A special case was the urban workshop, where Christians and Jews collaborated in the illumination of Hebrew manuscripts or the manufacture of vessels. The urban workshop may be regarded as a mirror of interrelations between different strata of Jewish and Christian urban society, including wealthy Jewish patrons and their bourgeois Christian neighbors, as well as professional Jewish scribes and Christian artists and craftsmen belonging to guilds. As reflected in the visual domain exemplified in this essay, Jews shared with their Christian neighbors popular views that could be integrated into their rituals, as can be

---

59 For the Latin text, see Markschies, Koenke and Rack-Teuteberg (n. 46), ibid.: *Calicem similiter benedicens et levans paterfamilias monstrando ceteris inquit: 'Hic est calix sanguinis parvuli christiani', ut supra quidam confessi sunt. Fecit idem christus dicens: 'Hic calix etc.'* English translation after Koenke and Stern (note 46), ibid.

60 For the chronological frame, see Michael Toch, The Settlement of Jews in the Medieval German Reich, in: Ashkenaz 7 (1997), pp. 55–78, reprinted in: Michael Toch, Peasants and Jews in Medieval Germany. Studies in Cultural, Social and Economic History (Variorum Collected Studies Series. CS 757), Burlington 2003, chapter IX.

61 For the reconstruction of relations between Jews and Christians in Ulm, see Scholl (note 25).

seen in the case of the *Doppelkopf*. Aspects of integration can also be discerned in relation to fundamental theological notions that formed the main source of dispute between the groups. The use of the local languages of art and performance to express Jewish concepts not only suggests an alternative expression of the controversy, it also reveals the common basis of the religions and the local proximity of the communities in which the Jewish Messiah and Christ became almost intermingled and a Jewish scholar could be erroneously identified as a Christian master.

For many generations, everyday processes of entanglement were sporadically suppressed by incidents of violence. But during the fifteenth century the balance gradually collapsed. At that time, many Ashkenazi Jews, often in the wake of local expulsions from one town or another, left the German-speaking areas.[62] In the case of allegations of desecration of the host and ritual murder, the results were fatal. Surprisingly, an unexpected new aspect of proximity can be discerned in the same context. Although in this case an aggressive act of disentanglement occurred, a new interest in Jewish ritual arose and a distorted form of convergence emerged. Aside from the tragic result, we may conclude that in the Ashkenazi-Christian case even extreme acts of detachment may have carried within them some points of amalgamation: Processes of entanglement and of disentanglement became closely intertwined.

62 Michael Toch, Jewish Migrations to, within and from Medieval Germany, in: Simonetta Cavaciocchi (ed.), Le migrazioni in Europa. sec. XIII–XVIII, Florence 1994, pp. 639–652, reprinted in: Toch (note 60), chapter X, here pp. 644–648.



Fig. 1a: Double cup, South Germany, c. 1330. New York, Metropolitan Museum of Art, 1983.125a, b (Photo: © New York, Metropolitan Museum).



Fig. 1b: Coat of arms with three Jewish hats, double cup, detail (Photo: © New York, Metropolitan Museum).



Fig. 2: Seal of Moses (Moshe) ben Menachem of Zurich. State Archives of the Canton of Zurich, C I, N. 277 (Photo: after Daniel Friedenberg, Medieval Jewish Seals, no. 70).



Fig. 3: Disputation between Christians and Jews, woodcut, Seelenwurzgarten, printed by Conrad Dinckmut, Ulm, 1483.



Fig. 4: Disputation between Christians and Jews, woodcut, Seelenwurzgarten, printed by Johann Schönsperger, Augsburg 1484.



Fig. 5: Five Rabbis of *Bene Brak*, London Ashkenazi Haggadah, South Germany, 1460s. London, British Library, MS Add. 14762, fol. 7v (Photo: © British Library Board).



Fig. 6: The Wicked Son attacks a youth marked by the yellow Ringel, London Ashkenazi Haggadah, South Germany, 1460s. London, British Library, MS Add. 14762, fol. 9r (Photo: © British Library Board).



Fig. 7: The Messiah, the head of the household and his family members riding the Messianic ass, The Washington Haggadah, 1478. Washington, Library of Congress, fol. 19v (Photo: © Washington, Library of Congress).



Fig. 8: A young man welcomes the Messiah and the ass on their way out of the house, The Second Nuremberg Haggadah, ca. 1460. London, Collection of David Sofer (formerly the Schocken Institute, Ms. 24087), fol. 29v (Photo: © David Sofer).



Fig. 9: The riding Messiah preceded by Elijah, who announces his coming, Tegernsee Haggadah, ca. 1480. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Hebr. 200, fol. 24v (Photo: © Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Institut für Buch- und Handschriftenrestaurierung).



vnd darauff warden sie mit gepürlicher straff außgetilgt. Als der leichnam auff befelhe Johañßen hinderbachs bischoffs daselbst bestattet wardt do fieng er alßpald an in wunderzaichen zescheinen vnd auß allen cristenlichen gegenten zu dises heilliges kindes grab ein zulawff zewerden. dauon dañ dise statt nicht kleine auffung vnnd zunemung empfunden hat. vnd die burger daselbst haben disem leichnam ein schöne kirchen auffgerichtet.

DErgleichen vbeltat haben auch die iuden vber fünff iar darnach in dem stetlein Mota in Foriaul gelegẽ mit ertödtung eins andern kinds begangen. darumb warden der teter drey gefangẽ gein Venedig gefüert vnd nach grawsamer peyn verprent.

DJe Türcken zohen abereins in nydern Misiam vnd warden mit großer schlacht ernydergelegt. Darnach eroberten die Genueser die grosen statt Capham die die Türcken noch innhetten

Fig. 10: Simon of Trent, woodcut, workshop of Michael Wolgemut, Hartmann Schedel, Liber Chronicarum, Nuremberg 1493, fol. 254v.



Fig. 11: Crucifixion with angels collecting the blood of Christ in chalices, Dominican Missal from Strasbourg. Colmar, Bibliothèque municipale, cod. 260, fol. 48v.

Ulrike Ritzerfeld (Venedig)

Im Schatten des Markuslöwen? West-östliche Verflechtungsprozesse in der sakralen Malerei des *Regno di Candia*

Abstract: Polemical statements from the period of Venetian rule (1211–1669) emphasize the existence of deep religious and ideological trenches between native 'Greeks'/'Romans' and immigrant 'Franks'/'Latins' on Crete. Generally, the island's art is assumed to be either part of Western or Byzantine culture and identity and thus taken as proof of a cultural confrontation between conquerors and the conquered population. Examining sacred art on Crete, however, this article suggests that at least from the 14th century onwards it is impossible to presume the existence of factions completely separated along ethnic or religious lines and of behaviour determined by ideology alone. On the contrary, the decoration of a number of churches points to an entanglement of cultures and religions which has not been considered sufficiently until today, especially in the case of mendicant churches. Hybrid compositions in Latin churches on the one hand and the occasional appearance of imported motifs from the West such as St. Francis, the Madonna della Misericordia and the lion of St. Marc in orthodox churches on the other hand show a highly complex reality defying the simplistic view of two hostile camps. Choices regarding style and content as expressed by the wealthy Venetian and Greek upper classes, Latin clerics and members of the mendicant orders were motivated by the desire to signal social status and privilege, to publicize ecclesiastical and monastic institutions and, in some cases, even to propagate the union of the churches and thus shed light on mechanisms of interaction and agents responsible for phenomena of entanglement.

Kretische Kunst als Resultat eines interkulturellen Konflikts oder transkulturellen Kontakts?

Kreta eignet sich aufgrund seiner geographischen und historischen Position zwischen kulturell und religiös unterschiedlich geprägten Regionen und Machtpolen im östlichen Mittelmeer hervorragend für Untersuchungen transkultureller Verflechtungsprozesse.[1] Die wechselhafte Geschichte der Insel ist von Übergriffen verschiedenster Seiten gezeichnet. Prägend war in erster Linie die lange währende byzantinische Herrschaft, bis Kreta Anfang des 13. Jahrhunderts in Folge des vierten Kreuzzuges

1 Ein Stipendium am Deutschen Studienzentrum Venedig ermöglichte die Erstellung dieser Publikation.

unter venezianische Dominanz geriet. In den folgenden Jahrhunderten entwickelte sich der *Regno di Candia* zur wichtigsten ‚Kolonie'[2] der Serenissima im östlichen Mittelmeer. Die venezianische Herrschaft dauerte 458 Jahre, bis die Osmanen 1669 nach jahrzehntelangen Auseinandersetzungen die Insel eroberten.

Allein der lange Zeitraum der venezianischen Phase würde eine intensive Begegnung zwischen Eroberern und einheimischer Bevölkerung und somit auch zunehmende Verflechtungsprozesse vermuten lassen. Jedoch wird das Zusammenleben auf der Insel traditionell als bewusste Abgrenzung der Kulturen und Religionen im Zeichen eines interkulturellen Konflikts gewertet, denn der Übergang vom byzantinischen in den venezianischen Herrschaftsbereich ging keineswegs reibungslos vonstatten und polemische Aussagen in venezianischen Quellen lassen durchaus auf Konfrontationen schließen.[3] Gerade die ersten beiden Jahrhunderte nach der Eroberung Kretas waren von Unruhen und Aufständen geprägt.[4] Grund für die Auseinandersetzungen waren politische, religiöse und finanzielle Faktoren, u. a. die weitgehende Entmachtung des einheimischen Adels. Die Serenissima siedelte im 13. Jahrhundert ca. 10.000 *feudatarii/feudati* auf der Insel an, denen das Land der lokalen Aristokratie zugewiesen wurde. Auch die Beeinträchtigung und Enteignung der orthodoxen Kirche führte zu anhaltenden Problemen. Verantwortlich gemacht wird zusätzlich eine ideologische Komponente, nämlich die traditionell enge Orientierung am byzantinischen Reich. Die Ausrichtung am Leitsystem von Orthodoxie und Kaiserreich entwickelte sich, so wird generell angenommen, zu einem Teil des Selbstverständnisses, der Identität der kretischen Griechen.[5]

Andererseits sind in den letzten Jahren zahlreiche Beziehungen zwischen den Bevölkerungs- und Glaubensgruppen der Insel nachgewiesen worden, die gegen einen bipolaren Charakter der Gesellschaft sprechen.[6] Dem heutigen Kenntnisstand

2 In der Forschung wird gerne mit diesem Begriff hantiert. Es wäre jedoch zu diskutieren, ob dieser im Falle von Kreta zutreffend ist. Zur problematischen Anwendung auf die nahöstlichen Kreuzfahrerherrschaften vgl. den Beitrag von Kristin Skottki in diesem Band.

3 Z. B. Giuseppe Gerola, Monumenti veneti nell'isola di Creta, Venedig 1908, Bd. 2, Parte 3, S. 10.

4 Zur Situation unter venezianischer Herrschaft vgl. Chryssa Maltezou, The Historical and Social Context, in: David Holton (Hg.), Literature and Society in Renaissance Crete, Cambridge 1991, S. 17–47, bes. S. 22; Peter Lock, The Franks in the Aegean, 1204–1500, London 1995, S. 151–154; Nicolaos Tomadakis, La politica religiosa di Venezia a Creta verso i Cretesi ortodossi dal XIII al XV secolo, in: Agostino Pertusi (Hg.), Venezia e il Levante fino al secolo XV, Bd. 1, 2, Florenz 1973, S. 783–797. Ausführlich: Sally McKee, Uncommon Dominion. Venetian Crete and the Myth of Ethnic Purity, Philadelphia 2000.

5 Vgl. Maltezou (Anm. 4), bes. S. 22; Freddy Thiriet, La Formation d'une conscience nationale hellénique en Romanie latine (XIIIe–XVIe siècle), in: Revue des études sud-est européennes 13 (1975), S. 187–196.

6 Zu nennen sind z. B. interkonfessionelle Eheschließungen und testamentarische Hinterlassenschaften, etwa griechisch-orthodoxer Archonten an Klöster der Bettelorden. Vgl. dazu McKee (Anm. 4).

nach ist davon auszugehen, dass bereits im Laufe des 13. Jahrhunderts eine Annäherung stattfand.[7] Im 14. Jahrhundert hatten sich Einheimische wie Siedler bereits an die lokalen Gegebenheiten und das damit verbundene Miteinander angepasst. Mit dem 16. Jahrhundert schließlich ließen gemeinsam gefeierte religiöse Rituale, die jetzt allen Bewohnern gemeinsame griechische Muttersprache und die Popularität einer humanistischen, von italienischen Vorbildern geprägten Bildung religiöse und kulturelle Grenzen gänzlich verschwimmen. Die allmähliche Assimilierung wird auch in der Tatsache deutlich, dass im 16. Jahrhundert nur noch etwa 1–2 % der auf ca. 200.000 Einwohner geschätzten Bevölkerung der Insel römisch-katholisch waren.[8]

Trotz zunehmender Zweifel an einem bipolaren Gesellschaftscharakter ist das auf Kontrast- und Abgrenzungsmomente zwischen Zugewanderten und Einheimischen konzentrierte Geschichtsbild noch immer ausschlaggebend für die Deutung der Kunst der venezianischen Epoche. Beispielsweise verfolgten die Eroberer laut Maria Georgopoulou die Strategie einer symbolischen Kolonisierung des städtischen Raums, indem sie einen an venezianischen Vorbildern orientierten Baustil implementierten.[9] In der Kunst der einheimischen ‚Griechen' wiederum sollen sich gerade als Reaktion auf die desintegrative Politik Venedigs und als Zeichen der Ablehnung des Fremden kaum Annäherungen an die Kunst der Besatzer zeigen.[10] Als Beweis für eine anhaltende Orientierung der kretischen Bevölkerung an Byzanz werden elf, zwischen 1291 und 1446 entstandene Stifterinschriften angeführt, welche die Dekoration ländlicher Kirchen nach der Regierungszeit der bzw. „unserer" byzantinischen Kaiser datieren.[11] Entsprechend wird die Kunst neben anderen Faktoren wie der griechischen Sprache und dem orthodoxen Glauben als Teil einer byzantinischen Kultur und Identität verstanden.[12] Das Phänomen einer (scheinbar) nicht stattfindenden Interaktion wird

7 Vgl. dazu Charalambos Gasparis, Great Venetian Families outside Venice. The Dandolo and the Gradenigo in Thirteenth-Century Crete, in: Guillaume Saint-Guillain u. Dionysios Stathakopoulos (Hgg.), Liquid and Multiple. Individuals and Identities in the Thirteenth-Century Aegean, Paris 2012, S. 55–74.

8 Nikolaos Panagiotakis, El Greco. The Cretan Years, Farnham 2009, S. 72, Anm. 41.

9 Maria Georgopoulou, Venice's Mediterranean Colonies. Architecture and Urbanism, Cambridge 2001.

10 Ebd., S. 182; Maria Vassilakis-Mavrakakis, The Church of Virgin Gouverniotissa at Potamies, Crete. Diss. phil. London 1986, S. 110.

11 Angeliki Lymberopoulou, The Church of the Archangel Michael at Kavalariana, London 2006, S. 195–198. Vgl. dazu Dimitrios Tsougarakis, La tradizione culturale bizantina nel primo periodo della dominazione veneziana a Creta. Alcune osservazioni in merito alla questione dell'identità culturale, in: Gerardo Ortalli (Hg.), Venezia e Creta. Atti del convegno internazionale di studi (Iraklion-Chanià, 30 settembre–5 ottobre 1997), Venedig 1998, S. 509–522; Konstantin Kalokyris, The Byzantine Wall Paintings of Crete, New York 1973, S. 180; Nikos Psilakis, Klöster und Byzantinische Kirchen auf Kreta, Heraklion 1998, S. 14f.

12 Z. B. Tsougarakis (Anm. 11), S. 521. Zur Frage der byzantinischen Identität zuletzt Anthony Kaldellis, Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the

also mit der politischen Situation auf der Insel begründet und die als ‚byzantinisch' definierte Bildkunst der einheimischen Griechen als Widerstand gegen die Besatzer aus dem lateinisch-katholischen Westen gewertet. Dabei arbeitet man gerne unter den Stichworten Kulturtransfer und Kulturkampf mit Gegensatzpaaren: Byzanz und Venedig, *maniera greca* und *maniera latina* bzw. ‚westliche' und ‚östliche'/‚byzantinische' Elemente werden einander gegenübergestellt, woraus dann wiederum ein *clash of cultures* zwischen ‚griechischen' Einwohnern und ‚lateinischen' Besatzern abgeleitet wird.[13]

Diese Deutung ist angesichts der lange Zeit angespannten politischen Situation im venezianisch besetzten Kreta durchaus naheliegend. Jedoch ist zunächst hinsichtlich der Thesen Georgopoulous die Tatsache zu berücksichtigen, dass die Städtelandschaften der Insel nicht ausschließlich aus Initiativen der Obrigkeit heraus entstanden. Private Initiativen und nicht gesteuerte Bauprozesse trugen ebenso zur Entwicklung von Topographie und Stil bei.[14] Eine (partielle) venezianische Prägung der kretischen Sakral- und Profanarchitektur war somit kein alleiniges Resultat ‚staatlicher' Intervention. Außerdem ist zu betonen, dass sich die großen Mendikantenkirchen Kretas aus dem 14. Jahrhundert durchaus nicht durch eine Orientierung an venezianischen Vorbildern, sondern an zentralen Modellen der Ordensarchitektur auszeichnen. Die ältere Mendikantenarchitektur, von der allerdings nur wenig erhalten ist, weist sogar auf eine eigenständige kretische Entwicklung hin.[15] Bereits an diesem Beispiel ist ersichtlich, dass unterschiedliche Interessengruppen innerhalb der Siedlerbevölkerung existierten, die verschiedenartige architektonische Lösungen bedingten. Zugleich sind auch auf dem Land ‚westliche' Elemente in der Gebäudedekoration vorhanden, sichtbar vor allem in dem für byzantinische Kirchen ungewöhnlichen Skulpturenschmuck.[16] Dieser Umstand zeigt, dass weitere Quellenarten in die Betrachtung mit einzubeziehen sind, die eventuell ein anderes Bild der Sachlage vermitteln können. Dies soll im Folgenden am Beispiel der Malerei unternommen werden.

Classical Tradition, Cambridge 2007; Gill Page, Being Byzantine. Greek Identity before the Ottomans, Cambridge 2008.

13 Z. B. Psilakis (Anm. 11). Vgl. Ioannis Bolanakis, Εκκλησία και εκκλησιαστική παιδεία στην βενετοκρατούμενη Κρήτη, Rethymnon 2002.

14 David Jacoby, Rezension von Maria Georgopoulou, Venice's Mediterranean Colonies. Architecture and Urbanism, Cambridge 2001, in: Byzantinische Zeitschrift 95, 2 (2002), S. 687–690.

15 Margit Mersch, Mendikanten und ihre Architekturen in transkulturellen Spannungsfeldern des spätmittelalterlichen Ostmediterraneums (in Vorbereitung, Berlin 2015).

16 Vgl. dazu Olga Gratziou (Hg.), Γλυπτική και Λιθοξοϊκή στην Λατινική Ανατολή (13ος–17ος αιώνας), Heraklion 2007.

Malerei auf Kreta: Untersuchungsprobleme

Untersuchungen der Bildkunst auf Kreta stoßen auf spezifische Probleme, etwa den ungleichgewichtigen Erhaltungszustand. Einem fast kompletten Mangel an Beispielen profaner Malerei steht eine große Anzahl an Tafelbildern sakraler Thematik sowie an Fresken in kleinen Kapellen auf dem Land gegenüber.[17] Im Bereich der sakralen Kunstwerke wiederum ist seitens der lateinischen Kirchen ein enormer Materialverlust zu beklagen, der generelle Aussagen zu ihrem Erscheinungsbild erschwert. Demgegenüber steht eine Vielzahl orthodoxer Kirchen vor allem auf dem Land, die aber mangelhaft erschlossen sind. Entsprechend bedürfen die ca. 1000 Kapellen der Insel einer flächendeckenden Aufarbeitung. Generell fehlen Untersuchungen, die die Bildproduktion in ihrer Gesamtheit berücksichtigen und sich nicht auf die Tafelmalerei einerseits bzw. die Wandmalerei andererseits konzentrieren sowie die sehr unterschiedlichen Voraussetzungen in den Städten und auf dem Land in Betracht ziehen. Zugleich ist die konfessionelle Zugehörigkeit vieler Sakralräume fraglich.

Der desaströse Objektbestand bzw. Erhaltungszustand der noch existenten Bauwerke sowie die unsichere konfessionelle Nutzung vieler Kirchen verunklären demnach unsere Vorstellung von den malerischen Usancen der verschiedenen religiösen und ethnischen Gruppen auf der Insel. Im Folgenden soll dieser Frage unter spezieller Berücksichtigung von Verflechtungsphänomenen in der Malerei und der für diese verantwortlichen Akteure nachgegangen werden, wobei sich der Blick gezwungenermaßen auf den sakralen Bereich konzentrieren muss. Dafür sollen zunächst kurz die spezifischen Voraussetzungen auf Kreta skizziert werden.

Stadt und Land: Die Sakrallandschaft auf Kreta

Der Charakter der kretischen Sakarallandschaft ist, bedingt durch die verschiedenartigen geographischen Bedingungen und Siedlungsstrukturen, durch die Diversität der urbanen und ländlichen Gegebenheiten geprägt. Die Mehrheit der Bevölkerung

---

17 Giuseppe Gerola, dem Pionier der kretischen Kunst an der Wende zum 20. Jahrhundert, ist ein Großteil der heute bekannten Informationen zur Malerei der Insel zu verdanken. Abgesehen von Malereien sakraler Thematik berichtet er von einem Beispiel profaner Bildkunst: Auf Truhen der Waffenkammer in Candia sah er in Tempera gemalte Löwenfiguren *in molleca*; vgl. Gerola (Anm. 3), S. 298. Es ist davon auszugehen, dass dem venezianischen Usus der Innendekoration folgend offizielle Räumlichkeiten in den Regierungsgebäuden und Palazzi wie auch private Innenräume freskiert sowie mit Bildern, Wandgehängen und bemalten Truhen geschmückt waren, wobei zweifelsohne das Wappentier Venedigs eine besonders prominente Rolle spielte. Vgl. dazu Alberto Rizzi, I leoni di San Marco. Il simbolo della Repubblica Veneta nella scultura e nella pittura, Ausst. Kat. Arsenale, 3 Bde., Venedig 2001–2012. Zur Einrichtung venezianischer Palazzi vgl. Isabella Palumbo Fossati Casa, Dentro le case, abitare a Venezia nel Cinquecento, Venedig 2013.

lebte in den an der Nordküste gelegenen Städten der Insel, in Candia, Canea, Retimno und Sitia. Politisches und religiöses Zentrum der Insel war Candia als Sitz von Erzbischof und *Duca* mit politischen Gremien, administrativen und militärischen Einrichtungen sowie Hafenanlagen. Alle großen Klöster westlicher Orden befanden sich im urbanen Umfeld. Die meisten venezianischen Einwanderer wie auch die meisten Mitglieder der Oberschicht, bestehend aus den zugewanderten Adeligen und Lehnsmännern (*nobili veneti, feudati*) und den erst auf der Insel nobilitierten Adeligen (*nobili cretensi*), unter denen sich auch alteingesessene Archonten befanden, lebten in den Städten. Hier war auch die Schicht der Bürger (*cittadini, burgenses*) ansässig, darunter fielen etwa Kaufleute, Handwerker, Notare und auch Künstler.[18] Die Mehrheit der Bevölkerung stellten jedoch die orthodoxen Einheimischen.

Die spezifische Einwohnerstruktur der Städte resultierte u. a. in einer besonderen stilistischen Vielfalt der urbanen Sakrallandschaft. Unterschiede vor allem in den finanziellen Möglichkeiten und der politischen Bedeutung, aber auch in Bautraditionen und liturgischen Bedürfnissen der verschiedenen Auftraggeber bzw. Auftraggebergruppen bedingten einen heterogenen Charakter der Sakralbauten. Zahlenmäßig überwogen bei weitem die kleinen, zumeist orthodoxen Kapellen.[19] Giuseppe Gerola belegt mit Hilfe von Listen aus verschiedenen Jahrhunderten die Präsenz von über 100 orthodoxen Kirchen in Candia, in Canea und Retimno waren es über 30, in Sitia um die 10.[20] Das bescheidene Erscheinungsbild der orthodoxen Kapellen stand im Gegensatz zu den politisch bedeutsamen Kirchen, etwa zu S. Marco als Kapelle des *Duca* und zur alten orthodoxen Kathedrale, der Tituskirche, jetzt Sitz des Erzbischofs, in Candia. Massive Neubauten waren diejenigen der Bettelorden, in erster Linie der Dominikaner und Franziskaner. Deren monumentale Gotteshäuser, von denen heute nur noch wenige erhalten sind, bestimmten vom 14. Jahrhundert an die Silhouette der Städte.[21]

---

18 Vgl. dazu Maltezou (Anm. 4); Lymberopoulou (Anm. 11), S. 5–10.
19 Georgopoulou (Anm. 9), z. B. Fig. 21, 103, 118, 119.
20 Gerola (Anm. 3).
21 In Candia existierten, abgesehen von der Tituskathedrale, der Markuskirche und mehreren Mendikantenkirchen, darunter besonders bedeutend S. Francesco und S. Giovanni Battista der Franziskaner sowie S. Pietro der Dominikaner und S. Salvatore der Augustinereremiten, verschiedene öffentliche und private Sakralbauten, die dem römischen Ritus verpflichtet waren; Anfang des 16. Jahrhunderts scheinen es um die zehn gewesen zu sein. Für Canea sind im 17. Jahrhundert sechs Klosterkirchen – wichtige mittelalterliche Mendikantenkirchen sind S. Francesco und S. Nicolò –, der Dom und acht weitere lateinische Kirchen belegt. Gerola rekonstruiert für Retimno, abgesehen vom Dom, die Existenz von sechs Ordenskirchen und einer weiteren des römischen Ritus. In Sitia lassen sich der Dom, drei Ordenskirchen und zwei lateinische Kapellen belegen; vgl. Gerola (Anm. 3), S. 156–162. Vgl. zu Candia im 15. Jahrhundert Diana Newall, Candia and Post-Byzantine Icons in Late Fifteenth-Century Europe, in: Angeliki Lymberopoulou, Rembrandt Duits (Hgg.), Byzantine Art and Renaissance Europe 2013, S. 101–134, hier S. 113–119.

Gerade im urbanen Bereich äußerte sich das Bestreben der Obrigkeit, die hybride Bevölkerung der Insel im Zeichen eines venezianischen Kreta zu vereinen, wobei nicht nur in der Architektur auf venezianische wie lokale Tradition und Symbolik zurückgegriffen wurde.[22] Zwar gab es zeitweise Versuche, den Kontakt zwischen den Bevölkerungsgruppen einzuschränken, andererseits aber minimierte Venedig den Einfluss Roms auf der Insel und übernahm dementsprechend den heimischen Heiligen Titus als Schutzpatron sowie den lokalen Kult der wundertätigen Ikone der *Madonna Mesopanditissa*. Im Bemühen um ein gemeinsames Profil wurden katholische wie orthodoxe Sakralbauten in religiöse und politische Rituale eingebunden; so fanden unter dem Banner des Markuslöwen öffentliche Prozessionen statt, welche Kirchen und Mitglieder beider Konfessionen einbezogen.[23] Es ist demnach ein Streben nach einer Vereinheitlichung des städtischen Sakralraumes zu beobachten, der sich als Ergebnis des ungleichgewichtigen Verhältnisses von Einheimischen und Zuwanderern, der unterschiedlichen finanziellen und politischen Durchschlagskraft verschiedener Gruppen und der identitätsstiftenden und eingreifenden, aber zugleich adaptierenden und adoptierenden Politik Venedigs präsentiert.

Die Situation auf dem Land unterschied sich grundlegend von derjenigen in den Städten. Das kretische Hinterland war durch seine landwirtschaftliche Nutzung, durch dörfliche Siedlungen, einzelne Gehöfte und Klöster geprägt. Die Bevölkerung bestand hauptsächlich aus teilweise unter prekären Umständen lebenden Freien (*franchi*) und Unfreien (*paroikoi/villani*) sowie orthodoxen Geistlichen, Mönchen und den alteingesessenen Adelsfamilien (*archontes*). Charakteristisch für das Erscheinungsbild des ländlichen Raums ist noch heute die Präsenz kleiner Sakralräume. 1632 existierten laut Gerola mehrere Tausend Kapellen, belegt sind zudem 376 orthodoxe Klöster;[24] außerdem bestanden mehrere kleine Niederlassungen des Franziskanerordens.[25] Bei den Pfarrkirchen handelte es sich zumeist um einfache Einraumkapellen; die zu einem Kloster gehörenden Sakralgebäude wie auch Kathedralkirchen der orthodoxen bzw. später der katholischen Bischöfe konnten dagegen aufwendiger und größer gestaltet sein.

Gelten die Kirchen auf dem Land allgemein als der orthodoxen Konfession zugehörig, so folgte der Kult in den Bettelordenskirchen auf jeden Fall dem römischen Ritus. Auch die Kapellen der venezianischen Siedler dürften zumindest in der Frühzeit entsprechend der Tradition der lateinischen Kirche genutzt worden sein. In den vene-

---

22 Zur Inszenierung der Herrschaft mit Hilfe venezianischer wie lokaler Architekturelemente vgl. Georgopoulou (Anm. 9).

23 Aspasia Papadaki, Cerimonie religiose e laiche nell'isola di Creta durante il dominio Veneziano, Spoleto 2005.

24 Gerola (Anm. 3), S. 174.

25 Zu den Franziskanern auf Kreta vgl. Giuseppe Gerola, I Francescani in Creta al tempo del dominio Veneziano, in: Collectanea Franciscana 2 (1932), S. 301–325, 445–461; Nickiphoros Tsougarakis, The Latin Religious Orders in Medieval Greece, 1204–1500, Turnhout 2012, S. 111–125.

zianischen Festungen scheint es hingegen Kapellen beider Riten gegeben zu haben.[26] Eine gesonderte Problematik stellt sich im Fall der Kathedralkirchen, ist doch die Anzahl der Diözesen in venezianischer Zeit und auch die Verortung der katholischen Bischofssitze in vielen Fällen fraglich.[27] Zu berücksichtigen ist außerdem, dass von einer Doppelnutzung zahlreicher Sakralgebäude auszugehen ist, die sich sogar auf deren architektonische Gestaltung auswirkte.[28] Der zunehmende Priestermangel und die Präsenz besonders verehrter Gnadenbilder ließ die Katholiken orthodoxe Sakralräume aufsuchen. Hier konnten Gottesdienste nach römischem Ritus gefeiert und ‚katholische' Altäre errichtet werden. Im 16. Jahrhundert war der Besuch orthodoxer Gottesdienste durch Katholiken generell sehr verbreitet, und auch Orthodoxe waren nun häufiger in katholischen Kirchen präsent.[29] Ein weiterer Berührungspunkt ist die Existenz einer unionistischen Bewegung auf Kreta, die bereits im 15. Jahrhundert von größerer Bedeutung war als bislang angenommen wurde. Vermutlich sympathisierten einige im Besitz venezianischer Adeliger oder des Patriarchats von Konstantinopel befindliche ländliche Klöster mit dieser Bewegung.[30] Die Situation auf dem Land präsentiert sich demnach keineswegs als einheitlich, vielmehr punktuell als bunt und den Anforderungen entsprechend flexibel.

26 Gerola (Anm. 3), S. 164–167.

27 Ebd., S. 64–97. Offenbar wurden zunächst die orthodoxen Diözesen übernommen, jedoch scheinen die katholischen Bischöfe grundsätzlich eher selten vor Ort präsent gewesen zu sein. Zudem wurden im Laufe der venezianischen Zeit Bischofssitze aufgehoben, miteinander vereinigt und verlegt. Nachrichten über griechische Bischöfe in venezianischer Zeit wiederum sind zu sporadisch, als dass sie spezifischen Bauwerken zugeordnet werden könnten; vgl. Gerola (Anm. 3), S. 108–110.

28 Olga Gratziou, Evidenziare la diversità. Chiese doppie nella Creta veneziana, in: Chryssa Maltezou (Hg.), I Greci durante la venetocrazia. Uomini, spazio, idee (XIII.–XVII sec.). Atti del Convegno Internazionale di Studi, Venezia, 3.–7. 12. 2007, Venedig 2009, S. 757–763; Dies., Η Κρήτη στην ύστερη μεσαιωνική εποχή. Η μαρτυρία της εκκλησιαστικής αρχιτεκτονικής, Heraklion 2010; Dies., Όσοι πιστοί προσέλθετε [...] Προσκυνήματα για αμφότερα τα δείγματα σε μοναστήρια της Κρήτης κατά τη βενετική περίοδο, in: Elias Kolobos (Hg.), Μοναστήρια, οικονομία και πολιτική, Heraklion 2011, S. 117–139; Margit Mersch, Churches as 'Shared Spaces' of Latin and Orthodox Christians in the Eastern Mediterranean (14th–15th cent.), in: Georg Christ u. a. (Hgg.), Union in Separation – Trading Diasporas in the Eastern Mediterranean (1200–1700), Rom 2014, S. 498–524.

29 Zu diesen Phänomenen vgl. Gerola (Anm. 3), S. 9f.; Panagiotakis (Anm. 8), S. 73; Mersch (Anm. 28).

30 Vgl. dazu Ulrike Ritzerfeld, Bildpropaganda im Zeichen des Konzils von Florenz. Unionistische Bildmotive im Kloster Balsamonero auf Kreta, in: Orientalia Christiana 80 (2014), S. 387–407. Zu Besitzverhältnissen vgl. Romina Tsakiri, L'istituzione della cessione dei monasteri orthodossi nella Creta dei secoli XVI e XVII ed il suo contributo alle attività economiche degli ambienti circostanti, in: Religione e istituzioni religiose nell'economia europea. 1000–1800 = Religion and Religious Institutions in the European Economy. 1000–1800 (Atti della Quarantatreesima Settimana di Studi, 8–12 maggio 2011), Florenz 2012, S. 511–528.

Verflechtungsphänomene in der kretischen Tafelmalerei

Die Tafelmalerei auf Kreta erlebte ihre fruchtbarste Periode im 15. und 16. Jahrhundert. Im Laufe des 15. Jahrhunderts verlor das bis dahin bestimmende Medium der Wandmalerei an Bedeutung, wohingegen die Tafelmalerei von der zweiten Jahrhunderthälfte an einen regelrechten Boom erlebte. Die Werkstätten waren hauptsächlich in Candia ansässig, wo gegen Ende des 15. Jahrhunderts bei einer Population von ca. 15.000 allein 100, im 16. Jahrhundert 150 Maler belegt sind, die ihre eigene Gilde, die *Scuola di San Luca dei pittori*, etablierten.[31] Die Arbeitsweise kretischer Werkstätten mutet nahezu industriell an. Produziert wurden Mengen an Ware für die große Nachfrage auf dem Festland, die erst im Laufe des 16. Jahrhunderts abflauen sollte. Dabei standen die Maler im regen Austausch mit der Kunstwelt außerhalb Kretas. Nachzuvollziehen sind bereits vor dieser Zeit lebhafte Beziehungen mit Venedig wie Konstantinopel, die Anwesenheit von bzw. die Zusammenarbeit mit venezianischen Künstlern, Reisen in die Kunstmetropolen und sogar in einem Fall die Mitarbeit eines kretischen Künstlers an den Mosaiken von S. Marco in Venedig.[32]

Kennzeichnend für die kretische Bildkunst des ausgehenden Mittelalters ist die Koexistenz verschiedener Elemente und Stilrichtungen. Man konnte den Traditionen der Palaiologenkunst folgen, ebenso wie auch ‚westliche' Elemente übernommen wurden, etwa bestimmte Bildmotive oder Darstellungsmodi. Beliebt waren Motive wie die *Pietà* und das *Noli me tangere* ebenso wie katholische Heilige, vor allem Franziskus.[33] Zudem wurden diverse Stile und Ikonographien vermischt, also etwa westliche Heilige in byzantinisierender Weise oder östliche Heilige in westlichem Modus präsentiert. Künstlersignaturen und Inschriften konnten, wahrscheinlich je nach Zielpublikum, in Griechisch oder in Latein verfasst sein.[34] Neu entstanden u. a. Typen von Muttergottesikonen wie die *Passionsmadonna* und die *Madre della Consolazione*. Herausragende Maler wie Angelos Akotantos schufen eine Synthese aus verschiedenen Traditionen, welche die kretische Malerei über Jahrhunderte prägen sollte.[35]

---

31 Maria Vassilaki, Painting and Painters in Venetian Crete, in: Asher Ovadiah (Hg.), Mediterranean Cultural Interaction, Tel Aviv 2000, S. 147–162, hier S. 148. Vgl. Zur Ikonenherstellung in Candia und kretischen Ikonen in Westeuropa Newall (Anm. 21), S. 119–134.

32 Maria Constantoudaki-Kitromilides, A Fifteenth-Century Byzantine Icon-Painter Working on Mosaics in Venice. Unpublished Documents, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 32, 5 (1982), S. 265–272.

33 Eva Haustein-Barsch, Die kretische Ikonenmalerei, in: Dies. (Hg.), Kreta. Kunst und Kultur im Mittelalter, Recklinghausen 2007, S. 61–77.

34 Vassilaki (Anm. 31).

35 Zu Angelos vgl. Maria Vassilaki (Hg.), The Hand of Angelos. An Icon Painter in Venetian Crete, Ausst. Kat. Athen, Benaki-Museum, 16. 11. 2010–31. 11. 2011, Farnham 2010. Allgemein: Vassilaki (Anm. 31); Anastasia Drandaki, Between Byzantium and Venice. Icon Painting in Venetian Crete in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, in: Dies. (Hg.), The Origins of El Greco. Icon Painting in

Auch seitens der Auftraggeber ist eine ausgesprochene Flexibilität im Umgang mit Traditionen festzustellen. Die Käufer auf der Insel stammten zumeist aus der wohlhabenden adeligen oder bürgerlichen Schicht.[36] Zahlreiche Dokumente aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und aus dem 16. Jahrhundert belegen, dass katholische wie orthodoxe Auftraggeber dieselben Maler anstellten und dass Künstler je nach Wunsch in der *forma greca* oder der *forma a la latina* malen konnten.[37] Dabei kann von dem gewählten Stil keineswegs immer auf die Herkunft bzw. den jeweiligen Glauben rückgeschlossen werden. Zwar bevorzugten orthodoxe Klöster aufgrund der religiös bedingten Festlegung auf einen bestimmten, heilsversprechenden Urtypus Ikonen byzantinischer Tradition;[38] sie konnten aber durchaus auch Ikonen mit neuartigen Details besitzen. So enthält z. B. eine doppelseitig bemalte, für die Dependance des sinaitischen Katharinenklosters in Heraklion im 15. Jahrhundert gestiftete und ursprünglich über der Königstür der Ikonostase angebrachte Ikone ungewöhnliche Elemente wie eine Stifterfigur und eine nach italienischer Manier dargestellte Hl. Katharina.[39]

Die bürgerliche und adelige Oberschicht der Insel wiederum scheint in ihren Vorlieben generell offen gewesen zu sein. So besaß der in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Candia lebende Adelige Antonios Kallergis nicht nur eine große Anzahl kretischer Ikonen und antiker Statuen, er erwarb auch Bilder italienischer und flämischer Maler.[40] Aus Venedig wurden Werke berühmter Maler wie Giovanni Bellini, Tintoretto und Tizian eingeführt;[41] eine büßende Magdalena des Letzteren ist für eine Privatsammlung belegt.[42] Wohlhabende Stifter waren demnach bereit, viel Geld für Schöpfungen eines in der Serenissima populären Künstlers auszugeben.

Venetian Crete, Ausst. Kat. New York, Onassis Cultural Center, 17. 11. 2009–27. 2. 2010, New York 2009, S. 11–18.

36 Zu Organisation und Absatz vgl. die Publikationen von Maria Constantoudaki-Kitromilides, z. B. Aspetti della committenza artistica a Creta veneziana secondo documenti d'archivio (pittura, argenteria, oreficeria), in: Simonetta Cavaciocchi (Hg.), Economia e arte secc. XIII–XVIII. Atti della Trentatreesima Settimana di Studi, 30. 4.–4. 5. 2000, Istituto Internazionale di Storia Economica "F. Datini", Prato, Firenze 2002, S. 603–610.

37 Mario Cattapan, Nuovi elenchi e documenti dei pittori in Creta dal 1300 al 1500, in: Θησαυρίσματα 9 (1972), S. 202–235, hier S. 211–213, Nr. 6–8.

38 Otto Mazal, Das Glaubensleben der Ostkirche, in: Ikonen. Bilder aus Gold. Sakrale Kunst aus Griechenland, Ausst. Kat. Kunst-Halle Krens, 20. 5.–10. 10. 1993, Graz 1993, S. 23–32, bes. S. 28.

39 Recklinghausen, Ikonen-Museum, Inv. Nr. 411. Vgl. dazu Haustein-Bartsch (Anm. 33), S. 64f.

40 Nikolaos Panagiotakis, Ερευναι εν Βενετια, in: Θησαυρίσματα 5 (1968), S. 45–118, hier S. 54; Maria Constantoudaki-Kitromilides, Οι Κρητικοί ζωγράφοι και το κοινό τους: η αντιμετώπιση της τέχνης τους στη Βενετοκρατία, in: Κρητικά Χρονικά 16 (1986), S. 246–261, hier S. 254.

41 Nikolaos Panagiotakis, Η κρητική περίοδος της ζωής του Δομήνικου Θεοτοκοπουλου. Παλαιές και νέες ειδήσεις, in: Vassilis Kremmydas, Chryssa Maltezou u. Nikolaos Panagiotakis (Hgg.), Αφιέρωμα στον Νίκο Σβορονο. Bd. 2, Rethymnon 1986, S. 1–121, hier S. 102–108.

42 Panagiotakis (Anm. 8), S. 97.

Die Beauftragung eines Malers vor Ort war günstiger und ermöglichte die Kombination populärer Elemente unterschiedlicher Traditionen.[43] Der auf Kreta ansässige venezianische Adelige Matteo de Medio stiftete im 15. Jahrhundert eine *Pala d'altare* mit der thronenden Gottesmutter und dem Christuskind, dem Hl. Franziskus und dem Hl. Vinzenz Ferrer für eine Minoritenkirche der Insel (Abb. 1).[44] Die zentrale Komposition der auf einem monumentalen Thron sitzenden Muttergottes vor Goldgrund folgt der byzantinischen Tradition, wird aber von den dunkel hinterlegten ‚neuen' Heiligen mit einer eher im Venedig des 14. Jahrhunderts üblichen Darstellungsweise begleitet. Ein entsprechend freier Umgang mit Traditionen und kulturellen Komponenten ist auch in einer Tafel mit der *Koimesis* und den seitlichen Figuren des Hl. Franziskus und des Hl. Dominikus aus dem 15. Jahrhundert zu beobachten (Abb. 2). Sie stammt vermutlich ebenfalls aus einer Mendikantenkirche und orientiert sich an einem Triptychon von Paolo Veneziano in Venedig.[45] Dabei sind die in westlicher Darstellungstradition stehenden Mendikantenheiligen auf Latein, die byzantinischen Vorbildern folgende Mittelszene hingegen auf Griechisch beschriftet. Das herkömmliche Thema wurde also in der traditionellen Fassung präsentiert, die durch die Bettelorden importierten ‚neuen' Heiligen aus dem Westen aber in der dort üblichen Kunstsprache belassen.[46] Die Auftraggeber dieser beiden Werke schätzten offenbar gerade die Verbindung beider Ausdrucksweisen und Traditionen. Das Nebeneinander von Stilen wie Sprachen musste demnach nicht unbedingt ein Zufallsprodukt sein, sondern konnte bewusst und durch die Darstellungsinhalte bedingt gewählt werden.

Dies wird besonders deutlich in einem einzigartigen Tafelbild aus dem Besitz der adeligen Familie der Cornaro von Andreas Ritzos aus dem 15. Jahrhundert (Abb. 3). Es vereint das von Bernardino da Siena, franziskanischer Theologe und Verfechter der Kirchenunion auf dem Konzil von Florenz, propagierte IHS-Kürzel mit Szenen der Kreuzigung, Auferstehung und Anastasis (= einer im byzantinischen Kunstbereich üblichen Darstellung der Höllenfahrt Christi). Offenbar zugleich mit der Künstlersignatur nachträglich hinzugefügt wurde eine griechische Inschrift, die einen bei der

43 Ebd., S. 32.

44 St. Petersburg, Eremitage. Maria Constantoudaki-Kitromilides, La pittura di icone a Creta veneziana (secoli XV e XVI). Questioni di mecenatismo, iconografia e preferenze estetiche, in: Gherardo Ortalli (Hg.), Venezia e Creta, Venedig 1998, S. 459–495, hier S. 467. Vgl. zu weiteren Beispielen von Darstellungen des Hl. Franziskus in kretischen Ikonen Angeliki Lymberopoulou, Audiences and Markets for Cretan Icons, in: Kim W. Woods, Carol M. Richardson u. Angeliki Lymberopoulou (Hgg.), Renaissance Art Reconsidered, Bd. 3: Viewing Renaissance Art, New Haven, London 2007, S. 171–208, hier S. 196–199.

45 Moskau, Puschkin-Museum. Haustein-Barsch (Anm. 33), S. 62–64. Manolis Chatzidakis (Hg.), Εικόνες της κρητικής τέχνης. Από τον Χάνδακα ώς την Μόσχα και την Αγία Πετρούπολη, Ausst. Kat. Heraklion, Markuskirche u. Katharinenkirche, 1993, Heraklion 1993, Nr. 87, S. 438–440.

46 Victor Lasareff, Saggi sulla pittura veneziana dei secoli XIII–XIV. La maniera greca e il problema della scuola cretese, in: Arte Veneta 20 (1966), S. 43–61, hier S. 50, Fig. 53.

sonntäglichen orthodoxen Liturgie gelesenen, die Geschehnisse von Tod, Auferstehung und Höllenfahrt schildernden Text wiedergibt.[47] In einem 1611 aufgesetzten Testament von Andrea Cornaro wird das Tafelbild als *cosa pretiosa per pittura greca* beschrieben, was wiederum die Frage aufwirft, was genau damals unter diesem Terminus verstanden wurde.[48]

Den Brüdern Manessis, die als Söldner (*Stradioti*) im Dienste Venedigs standen, ist eine Deesis-Tafel von 1546 zu verdanken.[49] Sie kombiniert typisch byzantinische Heiligenfiguren der Deesis-Gruppe mit Bildnissen der Brüder vor einem Landschaftshintergrund in italienischer Manier. Kretische Bruderschaften wiederum bevorzugten die auch bei religiösen Laienkorporationen Italiens beliebten Bildschemata. So ließen sich im 15. Jahrhundert zwei wohl in Candia ansässige und wahrscheinlich orthodoxe Bruderschaften unter dem Schutzmantel Mariens bzw. seitlich des thronenden Hl. Nikolaus abbilden (Abb. 4).[50]

Demnach besaßen einzelne Mitglieder und Gruppen der finanzstarken kretischen Oberschicht byzantinische Ikonen wie westlicher Tradition folgende Tafelbilder und hybride Kompositionen. Ihr Verhalten lässt eine Wertschätzung der sprachlichen, religiösen wie kulturellen Gewohnheiten vor Ort wie auch ein Interesse an der venezianischen Kunstszene bzw. der italienischen Bildtradition erkennen. Diese Orientierung steht im Rahmen eines im 15. Jahrhundert aufblühenden kulturellen Lebens und humanistischen Interesses auf Kreta.[51] Es führte nicht nur zur Gründung von Schulen und Skriptorien sowie zur Entstehung von mit Byzanz wie mit den italienischen Zentren des Humanismus verbundenen gelehrten Zirkeln, sondern ebenfalls zu dem

---

47 Athen, Byzantinisches Museum, Inv. Nr. 001549. Manolis Chatzidakis, Essai sur l'école dite italogrecque. Precedé d'une note sur les rapports de l'art vénitien avec l'art crétois jusqu'à 1500, in: Agostino Pertusi (Hg.), Venezia e il Levante fino al secolo XV, Florenz 1974, Bd. 2, S. 69–124, hier S. 99f.; Manolis Chatzidakis, La peinture des *Madonneri* ou *Vénéto-Crétoise* et sa destination, in: Hans-Georg Beck, Manoussos Manoussacas u. Agostino Pertusi (Hgg.), Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente, sec. XV–XVI. Aspetti e problemi, Florenz 1977, Bd. 2, S. 675–690, hier S. 685; Chatzidakis (Anm. 45), Kat. Nr. 206, S. 556f.; Michele Bacci, The Holy Name of Jesus in Venetian Ruled Crete, in: Convivium 1.1 (2014), S. 190–205; Ulrike Ritzerfeld, In the Name of Jesus: The IHS-Icon from Andreas Ritzos and the Christian Kabbalah in Renaissance Crete, in: Journal of Transcultural Medieval Studies 2 (2015) (im Druck).

48 Stergios Spanakis, Η Διαθήκη του Ανδρέα Κορνάρου, 1611, in: Κρητικά Χρονικά 9 (1955), S. 379–478, hier S. 424, 427.

49 Venedig, Istituto Ellenico, Inv. Nr. 218. Chatzidakis (Anm. 47), La peinture, S. 681f.

50 Schutzmantelmadonna, 2. Hälfte 15. Jahrhundert: Athen, National Gallery of Athens, Alexander Soutzos Museum, Inv. Nr. Π 2156; Hl. Nikolaus, 15. Jahrhundert: Palermo, Martorana; vgl. Constantoudaki-Kitromilides (Anm. 44), S. 467f. Zur Schutzmantelmadonna vgl. Nino Chatzidakis, Icons of the Cretan School, Ausst. Kat. Benaki Museum, Athen 1983, Nr. 41, S. 48f.; vgl. Drandaki (Anm. 35), S. 63. Zur Nikolaus-Tafel vgl. Lindsay Opie, The Siculo-Cretan School of Icon Painting, in: Evangelia Kypraiu (Hg.), Εὐφρόσυνον. Αφιέρωμα στὸ Μανόλη Χατζηδάκη, Bd. 1, Athen 1991, S. 297–308, hier S. 299.

51 Vgl. dazu David Holton (Hg.), Literature and Society in Renaissance Crete, Cambridge 1991.

aus Italien bekannten Phänomen des *collezionismo,* zur Entstehung von Sammlungen von Bildern unterschiedlicher Tradition durch die Oberschicht und zur Dekoration der Privathäuser mit diesen.[52] Zugleich ist die Präsenz spezifisch franziskanischer Themen in der kretischen Tafelmalerei generell und speziell in hybriden Objekten auffällig, was für einen großen Einfluss der Minoriten auf der Insel und für ihre Offenheit im Umgang mit dem kulturell, religiös und künstlerisch Anderen spricht.

Hier zeichnet sich demnach keineswegs eine bipolare Scheidung in zwei gegnerische kulturelle und künstlerische Blöcke ab. Im Gegenteil offenbart sich ein extrem buntes und weites Spektrum aus verschiedenen Traditionen und Verflechtungsmöglichkeiten. Offenbar waren die jeweiligen Präferenzen und Entscheidungen durchaus beweglich und hingen von konkreten Motivationen ab. Faktoren wie die Ehrwürdigkeit bestimmter Bildformulare und -traditionen und die Attraktivität ‚moderner' Motive und ihrer Inhalte konnten das Verhalten bestimmen, ebenso wie die jeweiligen finanziellen Voraussetzungen des Auftraggebers und der jeweilige profane oder sakrale räumliche Kontext, für den das Bild vorgesehen war. Vor diesem Hintergrund bleibt zu fragen, ob der Bildschmuck der lateinischen Kirchen tatsächlich in ‚westlicher', derjenige der orthodoxen in rein ‚byzantinischer' Manier gestaltet wurde, wie lange angenommen worden ist.[53]

Zum Bilddekor lateinischer Kirchen

Die wenigen uns bekannten Informationen, etwa aus Visitationsprotokollen des Erzbischofs von Kreta Luca Stella (1625) und des Bischofs von Chania Giorgio Perpignano (1620), aus Reiseberichten und der von Giuseppe Gerola veröffentlichten Liste der nach Venedig transportierten kretischen Kunstwerke, lassen darauf schließen, dass die lateinischen Kirchen Kretas zumindest im 16. und 17. Jahrhundert mit eingeführten Bildern aus dem Westen oder stilistisch hybriden lokalen Produktionen wie mitunter auch besonders verehrten byzantinischen Ikonen geschmückt sein konnten.[54] Die Ikone der *Maria Mesopantitissa* etwa soll jahrhundertelang in der Tituskathedrale von Candia verehrt worden sein, bis sie letztendlich nach Venedig geschafft

52 Constantoudaki-Kitromilides (Anm. 44), S. 466.
53 Z. B. Sergio Bettini, Maistro Menegos Theotokopoulos Sgurafos, in: Arte Veneta 32 (1978), S. 238–252, hier S. 242.
54 Ausschnitte der Visitationsprotokolle sind publiziert in: Panagiotakes (Anm. 8), S. 121–125; Ubaldo Manucci, Contributi documentarii per la storia della distruzione degli episcopati latini in Oriente nei secoli XVI e XVII, in: Bessarione 18 (1914), S. 101–114. Ein Reisebericht ist z. B. die ‚Beschreibung der Meerfahrt zum H. Grab', geschrieben für Alexander von Pfalz-Zweibrücken (1495/96), enthalten in: Sigmund Feyerabend (Hg.), Reyssbuch des heyligen Lands, Frankfurt a. M. 1584, S. 37; vgl. Giuseppe Gerola, Gli oggetti sacri di Candia salvati a Venezia, in: Atti della Reale Accademia di Scienze Lettere ed Arti degli Agiati in Rovereto. Ser. 3, 9, Venedig 1903, S. 3–40.

wurde.[55] Dieses Beispiel lässt vermuten, dass auch bereits in spätmittelalterlicher Zeit byzantinische Ikonen in lateinischen Sakralräumen ausgestellt waren. Dabei dürfte auch die Konkurrenzsituation zwischen den Institutionen in der Propagierung von Kultorten eine Rolle gespielt haben.[56] So soll sich die Verehrung eines angeblich von Engeln oder dem Hl. Lukas gemalten Marienbildes in S. Francesco in Candia im Wettbewerb mit Kultphänomenen in der Tituskathedrale und in Santa Caterina entwickelt haben.[57] In dieser Hinsicht besonders erfolgversprechend musste die Präsenz eines wundertätigen, eines wunderbarerweise entstandenen bzw. eines besonders ‚alten' Gnadenbildes sein. Wie in Italien konnte das Alter des Bildes und somit seine Verehrungswürdigkeit durch eine der byzantinischen Tradition folgende Gestaltung dokumentiert werden und die Ausstellung einer solchen Tafel Gläubige anziehen.[58]

Abgesehen von besonders populären Gnadenbildern wurden die Kirchen überwiegend durch Gemälde mit ‚westlichen' Motiven geschmückt. Thema der Ausstattung war natürlich häufig der jeweilige Patron; das Hauptaltarbild von S. Pietro in Candia etwa visualisierte eine Marienkrönung mit den Aposteln Petrus und Paulus. In den Kirchen der Bettelorden richtete sich der Fokus der Verehrung auf Ordensheilige. Das Giovanni Bellini zugeschriebene Hauptaltarbild von S. Francesco in Candia präsentierte den Hl. Franziskus, umgeben von der thronenden Gottesmutter und Johannes dem Täufer, Petrus, Paulus, Bernardino da Siena, Bonaventura, Ludwig und Johannes dem Evangelisten.[59]

Die auf Kreta im 15. Jahrhundert hergestellten Bildwerke ‚westlicher' Tradition folgten zumeist in Stil und Ikonographie der venezianischen Kunst des Trecento, z. B. in der Art von Paolo Veneziano, dessen Arbeiten auf ein großes Echo stießen. Solchermaßen gotische Formen stehen laut Anastasia Drandaki der byzantinischen Malerei nahe und waren daher bei den einheimischen Malern besonders beliebt, die sich vermutlich durch die aus Italien importierten und in den Kirchen ausgestellten Werke inspirieren ließen.[60] Die vielfach auf einen mendikantischen Kontext zurückzuführenden hybriden Kompositionen legen die Vermutung nahe, dass gerade die Ordenskirchen mit hybriden Werken geschmückt waren. Entsprechend wurden die nach Venedig geschifften Bildwerke aus S. Francesco in Candia später beschrieben

55 Olga Gratziou, Cretan Architecture and Sculpture in the Venetian Period, in: Drandaki (Anm. 35), S. 19–27, hier S. 27.

56 Zu Kultphänomenen auf Kreta vgl. Maria Georgopoulou, Late Medieval Crete and Venice. An Appropriation of Byzantine Heritage, in: Art Bulletin 77 (1995), S. 479–496; Dies. (Anm. 9), bes. S. 107–131.

57 Vgl. Michele Bacci, Immagini sacre e pietà 'topografica' presso i Minori, in: Le immagini del Francescanesimo, Convegno internazionale, Assisi, 9.–11. 11. 2008, Spoleto 2009, S. 31–57, hier S. 52.

58 Auch Olga Gratziou vermutet, dass die Ausstellung von Ikonen in lateinischen Kirchen erfolgte, um die Bevölkerung zu involvieren; vgl. Gratziou (Anm. 55), S. 27.

59 Panagiotakis (Anm. 8), S. 98.

60 So vermutet von Anastasia Drandaki (Anm. 35), S. 16.

als „tengono tutte più del greco che d'altro".[61] Solche Schöpfungen ermöglichten es, ehrwürdige Bildschemata mit neu importierten Inhalten, z. B. den Ordensheiligen, zu kombinieren und letztere solchermaßen bei der Bevölkerung zu propagieren (Abb. 1–3). Trotz unserer lückenhaften Kenntnis der Dekorationsweisen der lateinischen Kirchen Kretas ist demnach davon auszugehen, dass diese mit Gemälden verschiedener Traditionsstränge wie auch mit hybriden Kompositionen ausgestattet sein konnten.

Wandmalereien sind fast keine erhalten. Es wäre jedoch verwunderlich, wenn sie gänzlich anderen Mechanismen gefolgt wären als die Tafelmalerei. Die aktuellen Forschungen zur Kunst der Mendikantenorden im östlichen Mittelmeerraum haben ergeben, dass auch Fresken in Ordenskirchen von lokalen Gewohnheiten beeinflusst waren und letztendlich ein Gemisch unterschiedlicher Kunsttraditionen den Kirchenraum prägte.[62] In der Tat schließt Giuseppe Gerola aus Zeichnungen des 19. Jahrhunderts auf die Dekoration der heute nicht mehr existenten Minoritenkirche S. Francesco in Candia: „Le pareti interne del tempio erano affrescate con bei dipinti, di gusto però affatto bizantino."[63] Ausgrabungen der letzten Jahre im Bereich von S. Francesco haben Fragmente von Wandmalereien zu Tage gefördert, figürliche Darstellungen und griechische Inschriften, die leider keinem exakten Ort zugeordnet werden können.[64] Bis zur Publikation der Fragmente ist festzuhalten, dass die Kirche, wie zu erwarten war, mit Figuren ausgemalt wurde, aber offenbar in Mendikantenkirchen auch eine Beschriftung der Wände in griechischer Sprache möglich war. Gesondert zu erwähnen ist eine wohl im 14./15. Jahrhundert entstandene Darstellung der sich umarmenden Gestalten des Hl. Franziskus und des Hl. Dominikus in einer dem Hl. Georg geweihten Kapelle, die überdies wahrscheinlich mit einem Zyklus der Vita des Ordensgründers Franziskus ausgemalt war.[65]

---

61 Marco Boschini, Descrizione di tutte le pubbliche pitture della città di Venezia, Venedig 1733, S. 257.

62 Ulrike Ritzerfeld, Kunst in transkulturellen Spannungsfeldern des östlichen Mediterraneums. Die Bildausstattung von Mendikantenkirchen (in Vorbereitung, Publikation voraussichtlich 2017).

63 Gerola (Anm. 3), S. 115, 117. Ebenso in Ders. (Anm. 25), S. 316f. Diana Newall schließt aus Reisebeschreibungen, dass der Kirchendekor von besonders hoher Qualität war, vgl. Dies. (Anm. 21), S. 117.

64 Ich danke den Verantwortlichen des Archäologischen Museums von Heraklion für diese Auskunft.

65 In einem Dokument vom 13. Juni 1653 (Archivio di Stato di Venezia, Duca di Candia, b. 47 [Actorum serie II], Filza 25 [1652–1653], fol. 100r–101v) bezeugen diverse Personen die Existenz bildlicher Darstellungen und deren vorgebliches Alter; vgl. Maria Constantoudaki, Μαρτυρίες ζωγραφικών έργων στο Χάνδακα σε έγγραφα του 16ου και 17ου αιωνα, in: Θησαυρίσματα 12 (1975), S. 35–136, hier S. 131f. Demnach befand sich eine Darstellung der sich umarmenden Heiligen Franziskus und Dominikus an der rechten Wand der Georgskapelle. Es handelt sich vermutlich um diejenige Kapelle, in der das auch im Visitationsbericht von Luca Stella erwähnte Altarbild des Hl. Georg aufgestellt war – wahrscheinlich das später nach Venedig beförderte und Giovanni Bellini zugeschriebene Gemälde mit den Heiligen Georg, Johannes Evangelist und Franziskus. Die Kapelle war vor der Aufstellung des Altarbildes

Eine Darstellung der sich umarmenden Ordensgründer ist ebenfalls für die Sakristei der Dominikanerkirche von Candia, für S. Pietro, überliefert. Offenbar war die Szene auch hier Teil eines größeren Freskenzyklus, der aller Wahrscheinlichkeit nach die Geschicke des Ordens und seines Gründers thematisierte.[66] Farbspuren im Kirchenschiff belegen, dass dieses großflächig ausgemalt war, was wohl auch für die zahlreichen Kapellen galt. In zwei von ihnen existieren noch Wandmalereien.[67] In der direkt hinter dem ehemaligen Lettner befindlichen Seitenkapelle an der Südseite der Kirche befinden sich Fragmente aus dem 15. Jahrhundert. Kennzeichnend ist ihre ikonographische und stilistische Nähe zur einheimischen Bildtradition; so ist die Heiligenreihe unter einer Bogenstellung an der Südwand üblicher Bestandteil des kretischen Kirchendekors. Auch die Figuren des Kaiserpaares Konstantin und Helena sind in fast allen orthodoxen Kirchen der Insel dargestellt (Abb. 5). Die an der Westwand erhaltene vegetabile Dekoration ist in vielen Dorfkirchen zu finden. Die Geburtsszene oberhalb der Heiligenreihe wiederum folgt in ihrer Vielfigurigkeit und mit der Darstellung der auf dem Boden ausgestreckten Maria dem heimischen, apokryphen Quellen folgenden Muster, vertreten z. B. in Anisaraki. Die Darstellung der *Panagia Platytera* mit Christus Emmanuel in einem *Clipeus* vor der Brust in Begleitung von prächtig herausgeputzten Engeln im nördlichen Gewölbekompartiment steht in byzantinischer Tradition (Abb. 6). Die in den östlichen und westlichen Gewölbesegeln abgebildeten Evangelisten kommen in kretischen Kirchen nicht allzu häufig vor, sind jedoch in byzantinischen Kirchen allgemein nicht ungewöhnlich, wo sie normalerweise unterhalb der Kuppel angebracht sind.[68] Die Inschriften in den Szenen sind in Griechisch verfasst.[69] Nur die Kombination der Evangelisten mit ihren Symbolen könnte auf einen Einfluss aus dem Westen

---

komplett mit „quelle piture“ ausgemalt – möglicherweise mit einem Vitenzyklus des Ordensheiligen, zu dem die Szene des Aufeinandertreffens von Franziskus und Dominikus gut passen würde. Eine Datierung vor der Aufstellung des Altarbildes lässt eine Zeitspanne von der Mitte des 14. bis Ende des 15. Jahrhunderts in Betracht kommen (vgl. Anm. 66).

66 Der Beschreibung in dem besagten Dokument von 1653 (vgl. Anm. 65) ist zu entnehmen, dass diese wunderbarerweise erhaltene Szene von weiteren umgeben war, die der Zeit zum Opfer fielen. Offenbar war die Umarmungsszene auch hier, wie bereits in der Georgskapelle in S. Francesco, Teil eines größeren Freskenzyklus. Die in dem Dokument vorgenommene Frühdatierung der Darstellungen ist nicht haltbar und durch besondere Gründe motiviert. Das fast vollständige Verschwinden der Malereien in der Mitte des 17. Jahrhunderts lässt bei aller Vorsicht eine Entstehungszeit innerhalb der ersten beiden Jahrhunderte nach Erbauung der Kirche vermuten.

67 Fragmente sind in der südlichen Kapelle seitlich der Apsis erhalten. Auszumachen sind Reste einer Deesis in der Apsiswölbung, die weiß-rote Ausgestaltung der Nische in der Südwand sowie eine Figur und eine Säulenrahmung an der östlichen Nordwand. Der Erhaltungszustand ist dermaßen schlecht, dass Datierungen gewagt erscheinen. Festzuhalten ist jedoch, dass die Apsiskalotte orthodoxer Kirchen auf Kreta häufig mit einer Deesis geschmückt ist.

68 Z. B. befinden sich Darstellungen der Evangelisten (ohne Evangelistensymbole) in der Panagia Kera in Kritsa und in Agios Pavlos in Agios Ioannis.

69 Dies ist an der fragmentarischen Beschriftung der Evangelienbücher und an der Titulatur von Gottesmutter und Christuskind abzulesen.

deuten, wo diese zur Standarddarstellung der Evangelisten gehören.[70] Davon abgesehen ist etwas eklatant ‚Westliches' oder ‚Dominikanisches' in Ikonographie und Stil nicht festzustellen – falls es sich nicht bei einem der Heiligen mit auffällig kurzem Haar ohne Bart in einem dunklen Gewand um einen Dominikaner oder zumindest einen Heiligen der römischen Kirche gehandelt haben sollte (Abb. 5, links).

Datierung und Stifter der Kapelle sind bislang nicht bekannt. Einige Elemente innerhalb der Wandmalereien, insbesondere die Anordnung der Heiligenreihe unter einer Bogenstellung wie z. B. in Embaros, sprechen für die Entstehung der Fresken in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Auch die Gestaltung der Weinreben in der Umfassung der im Boden eingelassenen Grablege unterstützt eine Datierung in das 15. Jahrhundert (Abb. 7). Die Zentralität dieser Grabstelle im Kapellenraum lässt darauf schließen, dass der Raum als Grabkapelle konzipiert wurde. Die Einfassung ist auffällig reich in Form und Farben sowie qualitativ hochwertig ausgestaltet und hebt sich von den übrigen Grablegen der Kirche ab. Der für Kreta unübliche rote und schwarze Stein muss importiert worden sein. Die sorgfältig ausgearbeiteten Weinranken erinnern an Einfassungen venezianischer Grablegen, etwa in der Cappella Corner oder di San Marco in der Frari-Kirche aus dem 15. Jahrhundert. Die farbliche und motivische Ausgestaltung scheint sogar über das in Venedig übliche Maß hinauszugehen. Daraus kann geschlossen werden, dass hier eine besonders wohlhabende und renommierte Persönlichkeit bestattet war. Belegt sind zahlreiche Gräber bedeutender Vertreter der venezianischen Oberschicht in der kretischen Dominikanerkirche.[71] Am Beispiel dieser Kapelle ist zu beobachten, dass sich der venezianische Adel auf Kreta bei der Dekoration seiner Grabkapellen einheimischer Maler wie auch der einheimischen Ikonographie bedienen konnte. Dass letzteres durchaus nicht immer bzw. nicht ausschließlich der Fall war, demonstriert z. B. der hybride Freskenschmuck des Arkosolgrabes der Familie Salomon in Agios Georgios in Voila (Abb. 8).[72] Im Skulpturenschmuck wiederum musste in Ermangelung einer heimischen Tradition Venedig zum Vorbild genommen werden, weshalb auch die Grablegen griechischer Adeliger den Gewohnheiten in der Serenissima folgten. Auch die Privatkapellen in den Palazzi der Oberschicht scheinen in Architektur, Skulptur und Malerei keineswegs auf eine Tradition festgelegt gewesen zu sein, wie die leider nur rudimentär erhaltene Ausstattung der Kapelle im Haus der Renier in Chania vermuten lässt.[73]

70 Vgl. dazu Stephan Westphalen, Pittori greci nella chiesa domenicana dei Genovesi a Pera (Arap Camii), in: Anna Rosa Calderoni Masetti, Colette Dufour Bozzo u. Gerhard Wolf (Hgg.), Intorno al sacro volto. Genova, Bisanzio e il Mediterraneo (secoli XI–XIV), Venedig 2007, S. 51–62.

71 Georgopoulou (Anm. 9), S. 138–141.

72 Zu Voila vgl. Gerola (Anm. 3), S. 339; Michele Buonsanti u. Alberta Galla, Candia Veneziana. Venetian Itineraries through Crete, Heraklion o. J., S. 229f.

73 Vgl. zu den Grablegen griechischer Adeliger Gerola (Anm. 3), S. 354–362. Vgl. zur Kapelle der Renier Michalis Andrianakes, Η αρχιτεκτονική γλυπτική στην Κρήτη, in: Γλυπτική και λιθοξοϊκή στη Λατινική Ανατολή. 13ος-17ος αιώνας, Heraklion 2007, S. 14–33, hier S. 22f., Abb. 9–11.

Die einheimischen dekorativen Usancen und die griechische Sprache konnten demnach zumindest teilweise auch die lateinischen Kirchen erobern. Haben wir zuvor festgestellt, dass die lateinischen Kirchen auf Kreta mit eingeführten Tafelbildern aus dem Westen oder stilistisch gemischten lokalen Produktionen oder mitunter auch besonders verehrten byzantinischen Ikonen geschmückt sein konnten, zugleich aber in Mendikantenkirchen die Ordensheiligen nach westlicher Manier präsentiert wurden, so muss das Resultat zumindest für unsere Augen stilistisch wie ikonographisch extrem uneinheitlich gewirkt haben. Dieses hybride Erscheinungsbild war sicherlich zum Teil eine natürliche Folgeerscheinung der transkulturellen Kontaktsituation auf Kreta. Ausschlaggebend waren das Zusammenwirken kulturell verschieden geprägter Stifter und Künstler, das Bedürfnis nach prestigeträchtiger ‚moderner' Kunst aus dem Zentrum Venedig wie auch die Wertschätzung ehrwürdiger Tafeln byzantinischer Tradition, wobei das Streben der einzelnen Stifter nach Sozialprestige wie auch die Konkurrenzsituation der Kirchen im Wettbewerb um den Zulauf der Gläubigen die jeweiligen Entscheidungen bedingten. Darüber hinaus lassen die hybriden Werke Strategien der Bettelorden erkennen, die darauf zielten, neue Inhalte in Verbindung mit althergebrachten Bildschemata zu präsentieren und somit abgestimmt auf ihre orthodoxe Umgebung zu propagieren. Dafür spricht auch die Beschriftung von Bildtafeln wie Fresken in den Mendikantenkirchen auf Griechisch. Wir können daraus schließen, dass Künstler, Stil und Inhalt der Bilder durchaus sehr bewusst und durch spezifische Motivationen bedingt ausgewählt und dabei kulturelle Elemente unterschiedlicher Herkunft kombiniert werden konnten.

Wandmalerei in Kirchen auf dem Land und ‚westliche' Motive

Generell wird die gemalte Dekoration der ländlichen Kapellen Kretas als rein ‚byzantinisch' eingeschätzt. In der Tat folgt ihre Ausmalung in Organisation, Hierarchisierung und Inhalt der byzantinischen Tradition, wenngleich diese an die begrenzten Raumverhältnisse angepasst werden musste.[74] Die Orientierung betrifft auch den Stil

74 Heiligenreihen säumen gewöhnlich die unteren Wandbereiche, während christologische oder mariologische Szenen oder Zyklen die oberen Kompartimente schmücken und das Tonnengewölbe dem *Dodekaorton* folgende neutestamentliche Szenen aus dem Leben Christi vorführt. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Passion und den Wundern Christi, eventuell ergänzt durch die Geschichte des Kirchenpatrons oder Szenen aus dem Alten Testament. Der Altarraum ist mit liturgischen Themen dekoriert, die Apsiswölbung zeigt als bedeutendste Stelle im Raum normalerweise Christus, Maria oder eine Deesis. Die gemauerte oder aus Holz gefertigte Ikonostase präsentiert u. a. Figuren von Gottesmutter und Gottessohn. Die Westwand kann das Jüngste Gericht, häufig ergänzt durch Höllenstrafen, vor Augen führen. Zum üblichen Bildprogramm vgl. Klaus Gallas, Klaus Wessel u. Manolis Borboudakis, Byzantinisches Kreta, München 1983, S. 134–137; Gaetano Passarelli, Creta tra Bisanzio e Venezia, Mailand 2007, S. 103–159.

der Malereien. Erhalten sind Beispiele für einen archaisierenden bzw. retrospektiven Stil ebenso wie Relationen zur aktuellen Kunst in den Zentren des byzantinischen Reiches.[75] Die Fresken in der Kirche der Entschlafung Mariens in Sklaverochori, datiert auf nach 1450, werden etwa als zentraler Ausgangspunkt für die Infiltration der byzantinischen Kunst auf Kreta eingeschätzt, die über Maler aus dem byzantinischen Reich erfolgte.[76]

Von einer ‚westlichen' Dekorationsweise in Technik, Stil wie Ikonographie, so die vorherrschende Meinung, soll der Bilddekor der Kapellen weitgehend unberührt geblieben sein. Nichtsdestoweniger sind immer wieder Elemente ‚westlicher' Herkunft in kretischen Kirchen entdeckt worden.[77] Erklärt werden solche Phänomene in der Regel mit der Anwesenheit von Künstlern aus dem Westen oder aber mit der Inspiration einheimischer Maler durch importierte Bildwerke oder Aufenthalte in Italien. Durch Kupferstiche italienischer wie nordalpiner Meisterwerke, etwa von Marcantonio Raimondi, konnten Schöpfungen Mantegnas und Raphaels die Kunst der Insel beeinflussen. Dieser Verbreitung eines westlichen Bildformulars scheinen die althergebrachten Usancen der Ikonenmaler Vorschub geleistet zu haben, die nun Stiche statt Vorbildskizzen einsetzten, um ein dem heilsversprechenden Prototyp möglichst getreues Abbild zu schaffen.[78]

Fremde Elemente konnten ebenso über die Orientierung an byzantinischen Kunstwerken mit integrierten ‚westlichen' Details in der kretischen Kunst Einzug halten.

---

75 Vgl. Andrea SUCROW, Byzantinische und nachbyzantinische Wandmalerei auf Kreta, in: HAUSTEIN-BARSCH (Anm. 33), S. 51–59; GALLAS, WESSEL u. BORBOUDAKIS (Anm. 74), S. 101–134.

76 Manolis BORBOUDAKIS, Παρατηρήσεις στὴ ζωγραφικὴ τοῦ Σκλαβεροχωρίου, in: Evangelia KYPRAIU (Hg.), Εὐφρόσυνον. Αφιέρωμα στὸ Μανόλη Χατζηδάκη, Bd. 1, Athen 1991, S. 375–399; Dimitrios KONSTANTIOS, Greece, Hearth of Art and Culture after the Fall of Constantinople, in: Hellenic Ministry of Culture (Hg.), Post-Byzantium: The Greek Renaissance, 15th–18th Century. Treasures from the Byzantine & Christian Museum, Athens, Athen 2002, S. 29–58, hier S. 31. Zu Malern aus dem byzantinischen Reich auf Kreta vgl. Maria CONSTANTOUDAKI-KITROMILIDES, Viaggi di pittori tra Costantinopoli e Candia. Documenti d'archivio e influssi sull'arte (XIV–XV. sec.), in: Chryssa MALTEZOU (Hg.), I greci durante la Venetocrazia. Uomini, spazio, idee (XIII–XVIII sec.) (Atti del convegno internazionale di studi, Venezia, 3–7 dicembre 2007), Venedig 2009, S. 709–723.

77 Beispiele sind die Wandmalereien in der Christuskirche in Temenia, in Sankt Demetrios in Leivada und Sankt Photis in Aghioi Theodoroi im 14. Jahrhundert; vgl. DRANDAKI (Anm. 35), S. 11–18. Zu ‚westlichen' Motiven in der kretischen Bildkunst vgl. Stella PAPADAKI-OEKLAND, Δυτικότροπες τοιχογραφίες του 14ου αιώνα στην Κρήτη. Η άλλη όψη μιας αμφίδρομης σχέσης, in: Evangelia KYPRAIU (Hg.), Ευφρόσυνον. Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη, Bd. 2, Athen 1992, S. 491–516; GALLAS, WESSEL u. BORBOUDAKIS (Anm. 74), S. 116–119; Maria VASSILAKIS-MAVRAKAKIS, Western Influences on the Fourteenth-Century Art of Crete, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 32, 5 (1982), S. 301–311.

78 Vgl. dazu Waldemar DELUGA, Between Candia and Venice. The Role of European Engravings in the Iconographic Transformations of Post-Byzantine Painting in Greece, in: Series Byzantina 12 (2014), S. 75–109.

Übernahmen konnten demnach unbewusst oder auf den expliziten Wunsch der Auftraggeber und Künstler stattfinden. Dabei ist nach dem jeweiligen Kontaktweg, den Verantwortlichen und deren Motivation zu fragen. Denn generell werden ‚westliche' Motive auf byzantinischem Gebiet gerne negativ konnotiert und als Beweis für eine Konfrontation zwischen griechischen Einheimischen und lateinischen Eroberern angeführt.[79] Im Folgenden sollen einige der auf Kreta anzutreffenden Motive näher betrachtet und auf ihre Aussage bzw. den Grund ihres Erscheinens befragt werden.

Als negativ belegte ‚westliche' Elemente der Ausmalung werden in der Regel Rüstungen, Kleidung und Tafelgeschirr angeführt. Gerade die Kleidung bzw. Rüstung von Soldatenfiguren in Passionsdarstellungen und Martyrienszenen auf (ehemals) byzantinischem Territorium deutet man gerne als negative Äußerung;[80] Rüstungen werden mit negativ besetzten Gestalten der Heilsgeschichte gleichgesetzt und entsprechend als feindliche Aussage gegenüber den Besatzern gewertet. Dabei wird jedoch außer Acht gelassen, dass auf Kreta auch durchaus Heiligengestalten in solchen Rüstungen wiedergegeben sind, häufig etwa der Hl. Michael. Gerüstete Reiterheilige sind in kretischen Kirchen sogar besonders populär. Ihr häufiges Erscheinen in Kirchenausstattungen der mittelalterlichen Morea lässt sich laut Sharon Gerstel als Reaktion auf eine regionale Gefahrensituation und zugleich als Wertschätzung des fränkischen Ritterwesens, auf jeden Fall jedoch als Anzeichen kultureller Symbiose interpretieren.[81] Ein negativer Hintergrund dieser Heiligendarstellungen ist auch für Kreta auszuschließen. Die entsprechende Bekleidung von Soldatenfiguren konnte durch das Bedürfnis nach einer Aktualisierung des Personals in den biblischen bzw. legendären Szenen mit Hilfe ‚moderner' Waffen und Kleidungsstücke bedingt sein. Selbst die ‚westliche' Einkleidung eindeutig negativ belegter Figuren ist demnach kein eindeutiger Beweis für eine intendierte Kritik an Venedig. In solchen Fällen muss auch die übrige Dekoration nach entsprechenden Aussagen befragt werden.

Abzulehnen ist auf jeden Fall eine negative Deutung von venezianischem Tafelgeschirr wie auch der Kleidung von Stiftern. Ziel von Stifterdarstellungen in Kirchenräumen ist in erster Linie die öffentliche Zurschaustellung der Frömmigkeit der Geldgeber, verbunden mit einer Charakterisierung ihrer Person und Familiensituation, ihres Standes und ihrer Bedeutung für die Dorfgemeinschaft, was einer negativen Kennzeichnung entgegensteht. Venezianisches Tafelgeschirr wiederum erscheint, z. B. in der Panagia Kera in Kritsa, in der negativ belegten Szene des Festes von Herodes, das zum Tod Johannes' des Täufers führt. In Kera ist es jedoch ebenfalls in der Szene des Letzten Abendmahles präsent, was eine negative Konnotation definitiv ausschließt.

---

79 Vgl. dazu Sharon Gerstel, Art and Identity in the Medieval Morea, in: Angeliki Laiou u. Roy Parviz Mottahedeh (Hgg.), The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World, Washington D. C. 2001, S. 263–285.

80 Z. B. Lymberopoulou (Anm. 11), S. 92f., 201f. Vgl. dazu Gerstel (Anm. 79).

81 Gerstel (Anm. 79), S. 271–280.

Überzeugender ist eine Interpretation solcher Motive als Hinweis auf (importierte) Luxusprodukte der Oberschicht. Es ist festgestellt worden, dass vor allem die obere Klasse der einheimischen Griechen, die sich mit Vorliebe durch Eheschließungen mit den mächtigen venezianischen Familien verband, ‚westliche' Praktiken und Luxusprodukte der venezianischen Nobilität übernahm.[82] Dabei handelte es sich z. B. eben um importierte Kleidung und Glaswaren, die in den von den Auftraggebern finanzierten Kirchenfresken explizit vorgeführt werden konnten. Die Präferenz westlicher Mode war unter den kretischen Griechen weit verbreitet; entsprechende Kleidungsstücke wurden bei Schneidern in Candia in Auftrag gegeben und vom 15. Jahrhundert an in Venedig bestellt.[83] Mit venezianischen Luxusprodukten konnten Reichtum und sozialer Status demonstriert und eventuell ein Anspruch auf Führungsposition und Einfluss unter der neuen Herrschaft erhoben werden – alles andere also als eine Opposition gegen die venezianischen Besatzer. Entsprechend vermutet Angeliki Lymperopoulou, dass die dargestellten Stifter mit ihrer sog. *Mi-Partie*-Kleidung auf Wappen venezianischer Adeliger verwiesen, mit denen sie sich assoziierten – so etwa die Stifter der Erzengel-Michael-Kirche in Kavalariana mit den Gradenigo (Abb. 9).[84]

Als Beweis schlechthin für eine negative Wertung der venezianischen Einwanderer seitens der orthodoxen Gläubigen galt bislang die Darstellung von Figuren lateinischer Kleriker und Mönche in der Hölle, etwa in Agios Ioannis Prodromos in Kritsa von 1370 (Abb. 10).[85] Zu berücksichtigen ist in diesem Fall, dass in solchen Darstellungen verschiedene Personengruppen in der Hölle schmoren, so auch Muslime, Juden, orthodoxe Geistliche sowie byzantinische Kaiser und Beamte. Auf diese Weise wird die Bestrafung schlechten Verhaltens auch in den hohen klerikalen und weltlichen Rängen sowie unterschiedlichen Religionen thematisiert. Vergleichsbeispiele machen deutlich, dass die Vertreter verschiedener Religionen und Völker bereits im Spätmittelalter zum üblichen Personal der Höllenszenerie gehören und ihre Anwesenheit dort somit keineswegs von konkret feindlichen Intentionen motiviert sein muss – was andererseits natürlich ebenso wenig als Beleg für ein harmonisches Miteinander zu verstehen ist. Mitglieder einer anderen Glaubensrichtung müssen notwendigerweise mit Hilfe der traditionellen Stereotypen kenntlich gemacht werden. Im Rahmen einer Gerichtsdarstellung sind sie vor allem in ihrer Eigenschaft als Häretiker und Ungläubige von Interesse. Sie dienen als abschreckendes Exempel für

---

82 McKee (Anm. 4), S. 58–83. Zu den Produkten vgl. Angeliki Lymberopoulou, 'Fish on a Dish' and its Table Companions in Fourteenth-Century Wall-Paintings on Venetian-Dominated Crete, in: Leslie Brubaker u. Kallirroe Linardou (Hgg.), Eat, Drink, and be Merry (Luke 12:19) – Food and Wine in Byzantium, Aldershot 2007, S. 223–232, bes. S. 226f.

83 Lymberopoulou (Anm. 11), S. 204–217.

84 Ebd., S. 215f.

85 Ausführlich dazu Ulrike Ritzerfeld, Zur Hölle mit ihnen. Die Konstruktion kultureller Identitäten und Alteritäten auf Kreta am Beispiel von Wandmalereien des 14. Jahrhunderts in Kritsa, in: Byzantion 83 (2013), S. 339–361.

die auf eine Abweichung von der rechten Lehre folgende Bestrafung. Es existieren zwar Höllendarstellungen, in denen Inschriften eine negative Aussage belegen – sie befinden sich jedoch bei weitem in der Minderheit.[86] In den übrigen Höllenszenen dient die dargestellte Alterität der Unterstreichung der Bildaussage im Kirchenraum: Gezeigt wird die Bestrafung aller sündhaften, nicht dem rechten Glauben folgenden bzw. von diesem abweichenden Menschen.

Es existieren zahlreiche weitere Bildelemente in den orthodoxen Kirchen Kretas, die einen durchaus umfangreichen Kontakt mit sowie Interesse an dem venezianisch Anderen beweisen, und zwar bereits vom 13. Jahrhundert an. Dies gilt etwa für spezifisch ‚lateinische' Heiligengestalten bzw. die Darstellungsweise von Heiligenfiguren, die auf Kreta von dem im byzantinischen Raum üblichen Kanon abweichen können. Ein Beispiel für dieses Phänomen ist die Figur des gehäuteten Hl. Bartholomäus, der nach byzantinischer Tradition eigentlich nicht gehäutet dargestellt wird, in Kirchen des 14. Jahrhunderts (Abb. 11).[87] Im Fall der Apostelkirche von Plemeniana wäre ein möglicher Grund für diese ungewöhnliche Darstellungsweise des Heiligen die Nachbarschaft der Metamorphosis Christou-Kirche, die im 14. Jahrhundert als Salvatorkirche Sitz des lateinischen Bischofs von Kandanos war.[88] Über kirchliche Würdenträger aus dem Westen, die als Auftraggeber in Erscheinung traten oder Bilder einführten, hätten Bildmotive aus dem Westen auch auf dem Land Einzug halten können.

Eine Vermittlung musste auch über Laienstifter möglich sein. Dieser Verdacht liegt im Falle der Darstellung des Hl. Romanos im Narthex von Kloster Balsamonero aus dem 15. Jahrhundert nahe, dessen Dekoration wahrscheinlich von Lauro Querini gestiftet wurde, einem in Italien ausgebildeten Humanisten, Händler und Freund Kardinal Bessarions.[89] Nikoletta Pirrou hat kürzlich herausgearbeitet, dass Stifter mit Hilfe von Darstellungen des Schutzheiligen von Pferden ihren Wohlstand wie auch ihre mit dem Recht auf Pferdehaltung privilegierte Stellung als Feudalherren anzeigen konnten. Diese Möglichkeit nahm z. B. die nicht weit von Balsamonero ansässige Kallergis-Familie in ihren Kirchen wahr. Auch für einen bedeutenden Mann wie Lauro Querini muss das Bildmotiv ansprechend gewesen sein – sprechenderweise wurde es im Narthex von Balsamonero in Anlehnung an italienische Vorbilder des Tre- und Quattrocento umgesetzt.[90]

---

86 Vgl. dazu das Projekt „Damned in Hell in the Frescoes of Venetian-Dominated Crete (13th–17th Centuries)" unter der Leitung von Vasiliki Tsamagda (Universität Mainz) und Angeliki Lymberopoulou (Open University, Milton Keynes), online unter: http://www3.open.ac.uk/media/fullstory.aspx?id=19327 [letzter Zugriff: 01.02.2014].

87 Chatzidakis, Essai (Anm. 47), S. 74f.; Andreas Xyggopoulos, Περί μίαν Κρητικήν τοιχογραφίαν, in: Κρητικά Χρονικά 12 (1958), S. 335–342; Vassilakis-Mavrakakis (Anm. 77), S. 304.

88 Buonsanti u. Galla (Anm. 72), S. 174.

89 Ritzerfeld (Anm. 30).

90 Nikoletta Pirrou, Θεραπευτής και πεταλωτής. Νέα στοιχεία για το Ρωμανό το Σκλεποδιώκτη από τη μνημειακή ζωγραφική της Κρήτης, in: Το Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας 34 (2013), S. 167–178.

Es wurden aber nicht nur ungewöhnliche ikonographische Repräsentationen bereits bekannter Heiligengestalten übernommen, im Fall des Hl. Franziskus von Assisi wurde auch ein offiziell von der orthodoxen Kirche nicht anerkannter Heiliger in den Kreis der Heiligenfiguren integriert. Bekannt sind nicht nur zahlreiche Darstellungen in kretischen Tafelbildern, sondern auch mehrere in Wandmalereien der Insel. Letztere befinden sich in kleinen Kirchen aus dem 14. und 15. Jahrhundert nahe der Lassithi-Hochebene, und zwar in Kritsa, Sambas, Kato Astraki und Sklaverochori sowie eventuell im Kloster Balsamonero im Süden der Insel (Abb. 12).[91] Der Hintergrund dieser Darstellungen ist bislang nicht geklärt – wir wissen zu wenig über die Kirchen und deren Stifter. Der Ordensgründer der Minoriten scheint Anfang des 15. Jahrhunderts auf Kreta allgemein verehrt worden zu sein – darauf lässt zumindest ein Schreiben von Papst Johannes XXIII. von 1414 schließen, aus dem hervorgeht, dass viele Griechen zum Fest des Heiligen in die Kirchen strömten.[92] Der Aussage des Florentiner Humanisten Christoforo Bondelmonti zufolge, der Kreta 1417 besuchte, konnten Franziskaner sogar in den orthodoxen Landkirchen Gottesdienste feiern.[93] Vermutlich spielte im Fall der Franziskusfresken die Nähe des Franziskanerkonvents S. Antonio di Villanova/Neapolis eine Rolle. Die Niederlassung fungierte als Ausgangspunkt für eine der großen spirituellen Führungspersönlichkeiten der mittelalterlichen Kirche, für Petros Philargis (um 1340–1410), späterer Papst Alexander V., dessen Karriere den kretischen Minderbrüdern einen enormen Prestigegewinn bescherte.[94] Die Präsenz mehrerer Minoritenkonvente auf dem Land beweist, dass die Franziskaner gezielt die Landbevölkerung adressierten – die Propagierung ihres Ordensgründers musste wichtiger Bestandteil dieser Bemühungen sein. Wie in anderen, in Kontakt mit dem orthodoxen Christentum stehenden Gebieten ergab sich auch auf Kreta in der Person des Hl. Franziskus die Möglichkeit einer Überbrückung

91 Vgl. Kostas E. Lassithiotakes, Ο Άγιος Φραγκίσκος και η Κρήτη, in: Πεπραγμένα του Δ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου, Bd. 2, Athen 1981, S. 146–154; Haustein-Barsch (Anm. 33), bes. S. 62f.; Chryssoula Ranoutsaki, Απεικονίσεις του Φραγκίσκου της Ασσίζης στις εκκλησίες της Κρήτης, in: Πεπραγμένα Ι'Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου (Proceedings of the 10th International Cretological Congress), Chania 1–8 October 2006, B3, Heraklion 2011, S. 111–134; Chryssa Ranoutsaki, Darstellungen des Franziskus von Assisi in den Kirchen Kretas, in: Iconographica 13 (2014), S. 82–99; Ritzerfeld (Anm. 85), S. 347–349; Dies. (Anm. 30), S. 397.

92 Vor diesem Hintergrund wäre auch die wahrscheinliche Darstellung des Ordensheiligen im Narthex der Klosterkirche von Balsamonero zu erklären, befand sich doch ein Franziskanerkloster in der Umgebung; vgl. dazu Ritzerfeld (Anm. 30).

93 Christoforus Bondelmontius, Descriptio Insulae Cretae, in: Flaminius Cornelius, Creta sacra sive de episcopis utriusque ritus graeci et latini in insula Cretae, Venedig 1755, Bd. 1, S. 77–109, hier S. 97.

94 Tsougarakis (Anm. 25), S. 118.

der konfessionellen Unterschiede.[95] Die von ihm vertretene Mystik und sein Verständnis des Mönchtums machten ihn zum „einzigen katholischen authentisch orthodoxen“ Heiligen.[96] Die Popularität des Heiligen war der Akzeptanz und Einflussnahme seines Ordens im orthodoxen Kontext förderlich.

Möglicherweise wirkten bei diesem Prozess auf Kreta auch die venezianischen Noblen impulsgebend, in deren Besitz sich ein Großteil der Ländereien der Insel befand. Kritsa etwa, wo sich die bekannteste Franziskusdarstellung befindet, war in Besitz der Cornaro, die sich durch Stiftungen an den Franziskanerorden auszeichneten.[97] In den Territorien der Familie könnte die traditionell enge Beziehung zu den Minoriten eine aktive oder auch passive Propagierung des Ordensgründers bei der einheimischen Bevölkerung zur Folge gehabt haben. Vorstellbar ist, dass der Drang zur Präsentation von sozialem Status und Reichtum im kirchlichen Rahmen in einer Imitation der Usancen der mächtigsten Familien der Insel bezüglich des von diesen besonders verehrten Ordensgründers resultierte. Entsprechend argumentiert Sally McKee, dass die griechischen Archonten in der Einhaltung der Riten der lateinischen Kirche eine wichtige Maßnahme für ihre Einbindung in die Gruppe der insularen Adeligen sahen – beispielsweise mit dem Ziel, einen Sitz im Großen Rat von Candia zu erlangen.[98] Die Darstellungen des Minoritenheiligen auf dem Land wären demnach als Folge einer Propagierung des Heiligen durch die Franziskaner und die ihnen besonders verbundene venezianische Nobilität anzusehen.

Auf die Aktivitäten der Minoriten werden noch weitere Bildfindungen bzw. thematische Schwerpunkte in der Ausstattung zurückgeführt. So spricht laut Anastasia Drandaki eine besonders emotional gestaltete Präsentation von Schmerz, Leid und Erniedrigung, z. B. im Passionszyklus in der Christuskirche in Temenia aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, für die Präsenz theologischer Vorstellungen aus dem Westen, die in der Levante vor allem von den Mendikanten eingeführt wurden.[99] Ein Zusammenhang mit den Franziskanern wäre auch im Falle des Motivs der *Misericordia Madonna* möglich, für dessen Verbreitung die Minoriten verantwortlich gemacht

95 Zur Verehrung des Hl. Franziskus in der orthodoxen Kirche vgl. Yannis Spiteris, Francesco e l'Oriente cristiano, un confronto, Rom 1999; Marta Stetsko, L'impegno ecumenico dell'ordine dei frati minori. Nell'opera di evangelizzazione dei territori dell'ex Unione Sovietica, Venedig 2003, S. 21–52. Zur Propagierung und Verehrung des Heiligen in Apulien vgl. Margit Mersch u. Ulrike Ritzerfeld, „Lateinisch-griechische“ Begegnungen in Apulien – Zur Kunstpraxis der Mendikanten im Kontaktbereich zum orthodoxen Christentum, in: Diess., Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters (Europa im Mittelalter 15), Berlin 2009, S. 219–284.

96 So definiert in Spiteris (Anm. 95), S. 27. Thaddee Matura, La visione teologica di Francesco d'Assisi e la sua affinità con la teologia ortodossa, in: San Francesco e la cultura russa (Tagung, Sankt Petersburg, 18.–19. 9. 1996) (Quaderni di Studi Ecumenici 2), Venedig 2001, S. 75–88.

97 Tsougarakis (Anm. 25), S. 149–152.

98 McKee (Anm. 4), S. 111.

99 Drandaki (Anm. 35), S. 12.

worden sind;[100] ist sein Ursprung noch nicht geklärt, so erfreute es sich im Westen und insbesondere in Venedig vom 13. Jahrhundert an großer Popularität. Im (ehemaligen) byzantinischen Herrschaftsbereich existieren nur vereinzelte Beispiele: Auf Kreta sind mehrere Schutzmantelmadonnen in den Medien der Tafel- wie Wandmalerei des 15. Jahrhunderts bekannt. Eine *Madonna della Misericordia* schmückt die Kirchen in Sklaverochori und Malathiros, wo das Stifterpaar bzw. ganze Gruppen von Gläubigen unter dem Schutz des marianischen Mantels dargestellt sind – in Sklaverochori ist sie bezeichnenderweise neben dem Hl. Franziskus positioniert (Abb. 12 und 13).[101] Zudem ließ sich, wie bereits erwähnt, eine Bruderschaft in Candia in einem Tafelbild unter dem Schutz Mariens abbilden, wie es auch in Italien üblich war (Abb. 4).[102]

Eine spezifische Motiv-Gruppe verspricht Aufschlüsse über einen besonders konfliktaffinen Bereich interreligiösen Kontakts auf Kreta, der auf dem Konzil von Florenz 1439 beschlossenen Kirchenunion. Bislang ist wenig über die Umsetzung der unionistischen Beschlüsse auf Kreta bekannt. Eine in dieser Hinsicht besonders wichtige Persönlichkeit war der lateinische Patriarch von Konstantinopel Kardinal Bessarion. Er initiierte eine Stiftung zur Förderung einer Gruppe unierter Priester und eine Schule zur Vermittlung unionistischer Inhalte.[103]

Auffällig zahlreich sind Initiativen seitens der Bettelorden zwecks Annäherung an die einheimischen orthodoxen Gläubigen zwischen dem ausgehenden 14. und dem 16. Jahrhundert, etwa die gemeinsame Nutzung von Kirchenräumen oder die Abhaltung des Ritus auf Griechisch. 1398 erhielt der Vorsteher des Dominikanerklosters S. Pietro in Candia, Maximos Chrysoberges, von Papst Bonifaz IX. die Erlaubnis, Gottesdienste auf Griechisch zu feiern, um in griechischsprachigen Gebieten Irrtümern vorzubeugen.[104] Er plante die Gründung eines Dominikanerklosters, wo die Gottes-

---

100 Zu dem Motiv allgemein Christa Belting-Ihm, *Sub matris tutela*. Untersuchungen zur Vorgeschichte der Schutzmantelmadonna, Heidelberg 1976; Michele Bacci, La Madonna della Misericordia individuale, in: Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia 21, N. S. 7 (2008), S. 171–195. Zur Bedeutung der Franziskaner für die Verbreitung vgl. Anne Derbes, Siena and the Levant in the Later Dugento, in: Gesta 28, 2 (1989), S. 190–204; Helen C. Evans, Cilician Manuscript Illumination, Twelfth, Thirteenth, and Fourteenth Centuries, in: Thomas Mathews u. Roger Wieck (Hgg.), Treasures in Heaven. Armenian Illuminated Manuscripts, New York 1993, S. 66–83; Viktor Schmidt, La “Madonna dei Francescani” di Duccio. Forma, contenuti, funzione, in: Prospettiva 97 (2000), S. 30–44.
101 Gallas, Wessel u. Borboudakis (Anm. 74), S. 397.
102 Constantoudaki-Kitromilides (Anm. 44), S. 467f.; Chatzidakis (Anm. 50), Nr. 41, S. 48f.; Drandaki (Anm. 35), S. 63. Zur Ikonographie der Schutzmantelmadonna im Kontext von Bruderschaften vgl. Andreas Dehmer, Italienische Bruderschaftsbanner des Mittelalters und der Renaissance, München 2004, S. 137–152.
103 Zacharias Tsirpanlis, Το κληροδότημα του καρδιναλίου Βησσαρίωνος για τους φιλενωτικούς της βενετοκρατούμενης Κρήτης (1439-17ος αιώνας), Thessaloniki 1967.
104 Claudine Delacroix-Besnier, Les dominicains et la chrétienté grecque aux XIVe et XVe siècles, Rom 1997, S. 87; Acta Bonifacii PP. IX, in: Codex Iuris Canonici Orientalis 13, 1, Rom 1970, Nr. 51f., S. 108–110.

dienste auf Griechisch nach dem dominikanischen Ritus gefeiert werden sollten, weshalb er das dominikanische Missale übersetzen ließ.[105] 1414 erwarb der Franziskaner Marco Sclavo bei Papst Johannes XXIII. die Erlaubnis, in San Francesco zum Festtag des Ordensgründers auch griechische Priester den Gottesdienst nach ihrem Brauch (*more greco*) feiern lassen zu dürfen.[106] Damit war zumindest zeitweise die Parallelnutzung des monumentalen Kirchengebäudes der Franziskaner für beide Glaubensgruppen möglich. Der Papst erteilte die Erlaubnis für den Festtag des Hl. Franziskus, wurde aber von der venezianischen Obrigkeit schleunigst ersucht, diese zurückzuziehen – während Marco Sclavo kurzerhand von der Insel verbannt wurde. Maximos Chrysoberges scheiterte mit seinem Versuch, ein griechischsprachiges Dominikanerkloster zu gründen.[107] Weiteres ist über diese Angelegenheit nicht bekannt. Möglicherweise aber ereilte den Prior dasselbe Schicksal wie den Franziskaner Marco Sclavo, verließ doch Maximos im Jahr 1400 den venezianischen Herrschaftsbereich. Auch nach dem Florentinum hatten die Mendikanten eine aktive Funktion im Rahmen der Vereinigungsbemühungen inne: 1458 wurde der Dominikaner Simon von Candia damit beauftragt, das päpstliche Dekret auf Kreta zu verbreiten. Zu diesem Zweck durfte er mit päpstlicher Erlaubnis die Messe nach lateinischem Ritus auf Griechisch lesen.[108]

Bislang ist man davon ausgegangen, dass solche Annäherungsversuche am Widerstand der orthodoxen Bevölkerung scheiterten. Nun haben aber neuere architekturhistorische Untersuchungen darauf hingewiesen, dass in einer Vielzahl kretischer Kirchen offenbar beide Konfessionen Messe feiern konnten.[109] Die Errichtung spezifischer Doppelkirchen setzte gerade zur Zeit des Konzils ein und lässt auf eine gezielte Annäherung der Konfessionen schließen, wenngleich nicht in jedem Fall von

105 Thierry GANCHOU, Dèmètrios Kydônès, les frères Chrysobergès et la Crète (1397–1401). De nouveaux documents, in: Chryssa MALTEZOU u. Peter SCHREINER (Hgg.), Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco (XIII–XV sec.). Atti del Colloquio internazionale organizzato nel centenario della nascita di Raymond-Joseph Loenertz o. p., Venezia, 1–2 dicembre 2000 (Istituto ellenico di studi bizantini e postbizantini di Venezia. Centro tedesco di studi veneziani. Convegni 5), Venedig 2002, S. 435–493, hier S. 483f.; DELACROIX-BESNIER (Anm. 104), S. 87.

106 Der Fall ist bekannt durch einen Beschluss des Rates der Zehn vom 26. April 1414: Archivio di Stato di Venezia, Misti dei Dieci, reg. 9, fol. 114v, publiziert in: Freddy THIRIET, Le zèle unioniste d’un Franciscain crétois et la reposte de Venise (1414), in: Peter WIRTH (Hg.), Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag, Heidelberg 1966, S. 496–504, hier S. 502.

107 Vgl. GANCHOU (Anm. 105), S. 483f.; DELACROIX-BESNIER (Anm. 104), S. 87.

108 Zacharias TSIRPANLIS, Il decreto fiorentino di unione e la sua applicazione nell’ arcipelago Greco. Il caso di Creta e di Rodi, in: Θησαυρίσματα 21 (1991), S. 43–88, hier S. 49; TSIRPANLIS (Anm. 103), S. 42–51. Zu Simon vgl. Raymond-Joseph LOENERTZ, Fr. Simon de Crète, inquisiteur en Grece et sa mission en Crète, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 6 (1936), S. 372–378; TSOUGARAKIS (Anm. 25), S. 185.

109 Vgl. dazu Olga GRATZIOU, Η Κρήτη στην ήστερη μεσαιωνική εποχή. Η μαρτυρία της εκκλησιαστικής αρχιτεκτονικής, Heraklion 2010, S. 127–183; GRATZIOU (Anm. 28).

einer Doppelnutzung auszugehen ist. Zusätzlich zu diesen baugeschichtlichen Indizien würde die Verbreitung unionistischer Bildmotive im 15. Jahrhundert sogar für eine großflächige Bildpropaganda zugunsten der Kirchenunion auf Kreta sprechen. Hierzu können etwa Konzilsdarstellungen gehören oder die Figuren der sich umarmenden Apostel Petrus und Paulus, die für die Annäherung der West- und der Ostkirche stehen (Abb. 14). Ihre Umarmung wird in der kretischen Malerei des 15. Jahrhunderts auffällig häufig gezeigt – und zwar, *nota bene*, auch in Klöstern auf dem Land, die bislang als Hort des orthodoxen Griechentums und Zentren des Widerstands gegen fremdländische Besatzer angesehen werden.[110]

Demnach waren nicht nur die Mendikantenorden in dieser Hinsicht aktiv, sondern auch unionsfreundliche Laien wie etwa Lauro Querini, der im Narthex der Klosterkirche von Balsamonero die sich umarmenden Apostel Petrus und Paulus wie auch ein Konzil darstellen ließ, oder Marino Falier, dem die Präsenz eines mit *Ave Maria* beschrifteten *bacino* im Narthex des Panagia-Klosters in Kitharida zugeschrieben wird.[111] Vor diesem Hintergrund könnte auch der Auftraggeber der genannten IHS-Tafel, eventuell ein Mitglied der Cornaro-Familie, das vom Unionsverfechter Bernardino von Siena propagierte Symbol des Namens Jesu als Motiv gewählt haben. Eine nachhaltige Wirkung auf die kretische Bildkunst hatte die Tätigkeit des Malers Angelos, dessen unionsfreundliche Haltung sich in Bildformularen äußerte, die weite Nachfolge fanden (Abb. 14).[112] Demnach existierte auf Kreta – entgegen der etablierten Ansicht – durchaus eine größere pro-unionistische Bewegung, die nicht nur in den Städten agierte, sondern auch in Klöstern auf dem Land, wo sie ihre Inhalte mit Hilfe der Bildkünste zu vermitteln suchte.

Wir können schließen, dass die Präsenz von Franziskanern, venezianischen Noblen und (vereinzelten) katholischen Klerikern Auswirkungen auf die Religiosität im ländlichen Kreta hatte, wo der einheimischen Bevölkerung theologische Inhalte in Wort und Bild vermittelt wurden.[113] Darüber hinaus existieren frühzeitige Hinweise auf eine Akzeptanz der venezianischen Herrschaft. Hier sind die vereinzelt in der Kirchenausstattung erscheinenden Löwen zu nennen. Das Wappentier Venedigs fungierte als Ergänzung der Stifterwappen venezianischer Patrizier wie der Venier in Deliana. Bereits im 14. Jahrhundert platzierten aber auch die griechischen Kallergis den Mar-

110 Vgl. dazu Ritzerfeld (Anm. 30).
111 Zu Querini vgl. Ritzerfeld (Anm. 30); zu Falier vgl. Maria Georgopoulou, Vernacular Architecture in Venetian Crete. Urban and Rural Practices, in: Medieval Encounters 18 (2012), S. 447–480, hier S. 471f.
112 Ritzerfeld (Anm. 30); Maria Vassilaki, A Cretan Icon in the Ashmolean. The Embrace of Peter and Paul, in: Dies., The Painter Angelos and Icon-Painting in Venetian Crete, Farnham 2009, S. 111–135, hier S. 127f.
113 In diesem Sinn könnte auch der Gnadenstuhl am Triumphbogen der Panagia in Rustika von 1381/82 verstanden werden, der das zwischen den Kirchen diffizile Thema der Trinität mit einem westlichen Bildelement inszeniert; vgl. Gallas, Wessel u. Borboudakis (Anm. 74), S. 118.

kuslöwen zwischen zwei Familienwappen, und zwar äußerst prominent über dem Eingang von Agios Georgios in Kamariotis (Abb. 15).[114] Das Motiv des Löwen konnte ebenfalls in den sakralen Bilddekor eingebunden werden, so etwa in der Panagia in Prines unterhalb der Prothesis-Nische, oder als einzelnes, griechisch beschriftetes Evangelistensymbol auf der Nordwand von Agios Georgios in Apodoulou.[115]

Der Markuslöwe war in allen venezianischen Gebieten des Mittelmeers vertreten. Angebracht mit Vorliebe an öffentlichen Gebäuden und Stadttoren, symbolisierte er die Macht der Serenissima in Übersee.[116] Seine Präsenz in privat gestifteten orthodoxen Kirchen reiht auch diese Gebäude und ihre Stifter in den venezianischen Herrschaftsbereich ein. Dies gilt auch für die singuläre Stifterinschrift der Erzengel-Michael-Kirche in Kavalariana, die 1327/28 ausgemalt wurde, „als Kreta von den großen Venezianern, unseren Herren" regiert wurde.[117] Die Inschrift beweist gemeinsam mit den elf zuvor genannten Byzanz-orientierten Inschriften, dass auf Kreta zwar die kulturelle und teils auch politische Orientierung an Byzanz noch verbreitet war, diese Loyalität aber bereits in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts nicht von allen geteilt wurde.[118]

Entsprechend kann eine langsame Öffnung zum Westen auch im Bilddekor der ländlichen Sakralbauten festgestellt werden. Zwar wurden Elemente westlicher Provenienz nur vereinzelt aufgenommen und in das traditionelle Dekorationsschema integriert. Dieses Phänomen darf jedoch nicht automatisch mit einer gezielten Abschottung allem Westlichen gegenüber gleichgesetzt werden; vielmehr ist zumindest für die orthodoxen Kirchen zu bedenken, dass das intensive Zusammengehen von Liturgie und Kirchendekor diese Unabänderlichkeit bedingen musste. Während einzelne, Neuheiten aufnehmende Tafelbilder, wie wir gesehen haben, für den Privatbereich bzw. als Sammlerstücke dienen konnten, musste die feste, streng hierarchisch strukturierte dekorative Ordnung innerhalb des orthodoxen Kirchenraums einer Veränderung des Bilddekors entgegenstehen, welche die liturgische Ordnung zerstört hätte.[119] Innovationen und Verflechtungstendenzen waren in diesem Rahmen

114 Georgopoulou (Anm. 111), S. 469–471.

115 Rizzi (Anm. 17), Bd. 1: Fig. 388 u. Fig. 394; Bd. 2: Nr. 2536, S. 277 u. Nr. 2515, S. 275. Zur Bedeutung des Löwen in Apodoulou vgl. Spiridione Alessandro Curuni, Le chiese dedicate a San Marco nell'isola di Creta. Forme architettoniche, trasformazioni e stato di conservazione, in: Antonio Niero (Hg.), San Marco. Aspetti storici e agiografici. Atti del Convegno "San Marco, aspetti storici ed agiografici", Venezia, 25.–29. 4. 1994, Venedig 1996, S. 710–726, hier S. 715.

116 Vgl. dazu Rizzi (Anm. 17) und Anm. 17.

117 Lymberopoulou (Anm. 11), S. 171.

118 Chryssa Maltezou führt zudem die inschriftlichen Referenzen auf byzantinische Kaiser auf das Bedürfnis der Archonten zurück, ihre Autorität zu konsolidieren. Es muss sich demnach nicht notwendigerweise um Beweise einer Kritik an Venedig handeln; vgl. Chryssa Maltezou, Byzantine *consuetudines* in Venetian Crete, in: Dumbarton Oaks Papers 49 (1995), S. 269–280, bes. S. 279.

119 Vgl. Mazal (Anm. 38), bes. S. 27f.

natürlicherweise enge Grenzen gesetzt. Weiter ist zu bedenken, dass eine im Stil der Dekoration sichtbare Beziehung zum griechischen Festland nicht eindeutig als intendierte Unterstützung des byzantinischen Anspruchs auf Kreta und Widerstand gegen die venezianische Herrschaft interpretiert werden kann. Gerade das Paradebeispiel für einen Einfluss aus Byzanz, die Freskendekoration der Kirche von Sklaverochori, beweist die Fragwürdigkeit einer solchen Argumentation, wurden hier doch gleich mehrere eindeutig ‚westliche' Motive eingebracht, nämlich ein Hl. Franziskus und eine *Madonna della Misericordia* (Abb. 12).

Schlussfolgerungen

Festzuhalten bleibt, dass sich auf Kreta nicht eine byzantinische/östliche und eine westliche Kunst gegenüberstanden, sondern eine große Bandbreite an Möglichkeiten in der Umsetzung und Kombination verschiedener Traditionen existierte. Das jeweilige Ergebnis resultierte aus den unterschiedlichen Voraussetzungen des gewählten künstlerischen Mediums vor Ort, der Funktion des Objekts an seinem jeweiligen Standort und dem kulturellen Hintergrund und spezifischen Interesse von Auftraggeber und Künstler. In der kretischen Malerei weisen sehr viel mehr Verflechtungsphänomene als bislang angenommen auf einen kulturellen Kontakt bzw. Austausch zwischen den Bevölkerungsgruppen der Insel hin. Demnach muss dieser intensiver gewesen sein als bisher vermutet – und zwar selbst im religiösen Bereich. Zudem präsentiert sich uns heute durch den fast gänzlichen Verlust an Wandmalerei in den lateinischen Kirchen der Städte und große Verluste in den kleinen Kirchen auf dem Land bzw. deren Unkenntnis ein verzerrtes Bild der Situation. Es ist denkbar, dass auch die Freskenmalerei ursprünglich deutlicher von der transkulturellen Begegnung Zeugnis ablegte, als die heute bekannten Fragmente erkennen lassen.

Verantwortlich für Verflechtungsphänomene in der kretischen Bildkunst zeichnen vor allem wohlhabende Mitglieder der Oberschicht sowie die Bettelorden und Anhänger der Kirchenunion, die aus verschiedenen Gründen eine ausgesprochene Offenheit im Umgang mit dem Anderen an den Tag legten. Mitglieder der wohlhabenden lateinischen und griechischen Oberschicht traten als Liebhaber von Kunstobjekten byzantinischer Tradition in Erscheinung, sie führten aber gleichfalls Tafelbilder aus dem Westen ein und imitierten auf diese Weise die Gepflogenheiten in der Serenissima. In der Ausmalung ihrer Kapellen folgten sie tendenziell den lokalen Gewohnheiten, während sich die skulpturale Ausstattung in Ermangelung einer lokalen Tradition an venezianischen Vorbildern orientierte.

Darüber hinaus konnten vor allem Adelige venezianischer Abstammung in ihren Kapellen den lokalen Dekorationsmodus mit importierten Elementen verquicken und in ihren Gemälden neuartige hybride Bildschemata bevorzugen. Ausschlaggebend scheint bei diesem Verhalten häufig die Signalisierung von Status und Privilegien gewesen zu sein. Ähnliches ist bei einfacheren griechischen Stiftern auf dem Land

zu beobachten, die mit Hilfe luxuriöser Objekte bzw. Motive aus dem Westen der von der Oberschicht vorgegebenen Mode zu folgen suchten. Die Auswahl von Stilen und Motiven der Bildwerke war demnach, abgesehen von der jeweiligen Herkunft und Konfession des Auftraggebers, vor allem durch dessen Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht bedingt.

Eine gezielte Bildpropaganda mit Hilfe hybrider Kompositionen ist in erster Linie für die auf Kreta besonders aktiven Minoriten und für Verfechter der Kirchenunion nachzuvollziehen. Diese Gruppen mussten ein besonderes Interesse an der Kombination der lokalen mit der aus dem Westen eingeführten Tradition zwecks Vermittlung der entsprechenden Inhalte – der Propagierung des Ordens bzw. der Vereinigung der beiden Kirchen – an die orthodoxe Bevölkerung haben. Auf diese Weise konnte deren anders konditioniertem ‚Blick' entsprochen und der neue Inhalt in die bekannte religiöse und liturgische Ordnung integriert werden, konnten Bildformulare und Stile unterschiedlicher Herkunft akzeptiert und kombiniert und für die eigenen Zwecke, z. B. die Einreihung des Hl. Franziskus in die orthodoxe Heiligenschar, eingesetzt werden, was in diesem Fall von einem gewissen Erfolg gekrönt war.[120]

Vorerst kann demnach festgehalten werden, dass die Neigung zu einer bestimmten Kunsttradition im Rahmen der eigenen visuellen Kultur durchaus existierte, vorgegeben etwa auf orthodoxer Seite durch das unmittelbare Ineinandergreifen von Liturgie und Bilddekor. Jedoch machen die zunehmenden Verflechtungsmomente genauso wie die gemeinschaftliche Nutzung vieler Kirchenräume eine absolute Grenzziehung zwischen der Bildkunst in orthodoxen und katholischen Kirchen problematisch. Hier erweist sich auch, dass in transkulturellen Kontaktsituationen mit vorgefertigten Termini wie ‚byzantinisch' oder ‚westlich' vorsichtig umzugehen ist – mit Begriffen also, die einen komplexen Zustand zu vereinfachen drohen und einem trügerischen Schubladendenken Vorschub leisten.[121]

Zugleich ist eine erhöhte Sensibilität im Umgang mit Quellenmaterial notwendig, wo vor einem ideologisch belasteten historischen Hintergrund eine Funktionalisierung der Quellen droht. Zwar bot sich der Bilddekor der kretischen Sakralräume für die Vermittlung spezifischer Inhalte im Interesse der stiftenden bzw. Einfluss nehmenden Parteien an;[122] zu beweisen ist der Einsatz von Stil und Form als Ausdruck ideologischer Überzeugungen in Bezug auf die religiös-politische Lage aber

120 Zur entsprechenden Wirkung der Orden in anderen Regionen des byzantinischen Reiches vgl. Anne Derbes u. Amy Neff, Italy, the Mendicant Orders, and the Byzantine Sphere, in: Helen C. Evans (Hg.), Byzantium. Faith and Power (1261–1557), Ausst. Kat. New York, Metropolitan Museum of Art, New Haven, London 2004, S. 449–461.

121 Vgl. Ulrike Ritzerfeld, Zu Problematik und Erkenntnispotential der Untersuchung materieller bzw. visueller Kulturen im Mittelmeerraum, in: Mersch u. Ritzerfeld (Anm. 95), S. 19–38.

122 Laut Nicolaos Tomadakis versuchten die griechischen Archonten mit Hilfe des orthodoxen Klerus, die Bauern gegen Venedig aufzustacheln; vgl. Tomadakis (Anm. 4), S. 788. Dafür musste sich der bildliche Kirchendekor anbieten.

nur selten. Die Wahrnehmung bzw. Interpretation ist von dem jeweiligen kulturellen Hintergrund des Betrachters abhängig, wobei spezifische Interessen die Perzeption lenken können.[123] Auf persönlicher, familiärer oder national(istisch)er Motivation basierende Konturierungen der eigenen Kultur, Geschichte und Identität verführen dazu, mit dem Kontrast des religiös/ethnisch/kulturell/künstlerisch Anderen zu argumentieren. Eine solchermaßen interessengeleitete kulturelle Profilierung in der Abgrenzung von Eigen- und Fremdkultur muss Verflechtungsmomente ignorieren oder negieren. Jedoch bietet gerade eine Fokussierung auf Verflechtungsphänomene die Möglichkeit, die Mechanismen in der Begegnung mit dem Anderen zu erkennen sowie Akteure, Entwicklungstendenzen und Unterschiede in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen auszumachen. Dabei zeigt sich an der Situation auf Kreta, wie wichtig es ist, Verflechtungsphänomene in diversen Manifestationsformen und aus verschiedenen kulturellen Bereichen vergleichend zu betrachten. Nur auf diese Weise können Materialverluste wie auch quellenspezifische Problematiken berücksichtigt und das Potential verschiedener Informationsquellen genutzt werden, seien es schriftliche Dokumente, Bauwerke, Skulptur oder Malerei.

123 Vgl. dazu Dimitris Damaskos u. Dimitris Plantzos (Hgg.), A Singular Antiquity. Archaeology and Hellenic Identity in Twentieth-Century Greece. Tagungsakten einer Konferenz im Benaki Museum Athen 2007, Athen 2008.



Abb. 1: Madonna mit Kind, dem hl. Franziskus und dem hl. Vincenz Ferrer, im Auftrag von Matteo de Medio, St. Petersburg, The State Hermitage Museum, Inv. Nr. GE-6663 (Foto: © The State Hermitage Museum).



Abb. 2: *Koimesis* mit dem hl. Franziskus und dem hl. Dominikus, 15. Jahrhundert, Moskau, Puschkin-Museum (Foto aus: M. Chatzidakis [Hg.], Εικόνες της κρητικής τέχνης. Από τον Χάνδακα ώς την Μόσχα και την Αγία Πετρούπολη, Heraklion 1993, Abb. 87).



Abb. 3: IHS-Tafel von Andreas Ritzos, 15. Jahrhundert, Athen, Byzantine and Christian Museum, Inv. Nr. 001549. (Foto: © Byzantine and Christian Museum).



Abb. 4: Schutzmantelmadonna, Mitte 15. Jahrhundert, Athen, National Gallery, Alexander Soutzos-Museum, Inv. Nr. 2156 (Foto: © National Gallery).



Abb. 5: S. Pietro, Seitenkapelle, Südwand: Heiligenreihe mit Konstantin und Helena, 15. Jahrhundert (Foto: © Ulrike Ritzerfeld).



Abb. 6: S. Pietro, Seitenkapelle, Gewölbe: *Panagia Platytera* mit Christus Emmanuel, 15. Jahrhundert (Foto: © Ulrike Ritzerfeld).



Abb. 7: S. Pietro, Seitenkapelle, Einfassung der Grablege, 15. Jahrhundert (Foto: © Ulrike Ritzerfeld).



Abb. 8: Voila, Agios Georgios, Fresken des Grabmals der Familie Salomon, Anfang 16. Jahrhundert (Foto: © Margit Mersch).



Abb. 9: Kavalariana, Erzengel Michael-Kirche, Südwand, Stifter, 1327/28 (Foto: © Ulrike Ritzerfeld).



Abb. 10: Kritsa, Agios Ioannis Prodromos, Hölle, 1370 (Foto: © Gogo Moschovi).



Abb. 11: Plemeniana, Apostelkirche, Hl. Bartholomäus, 14. Jahrhundert (Foto: © Ulrike Ritzerfeld).

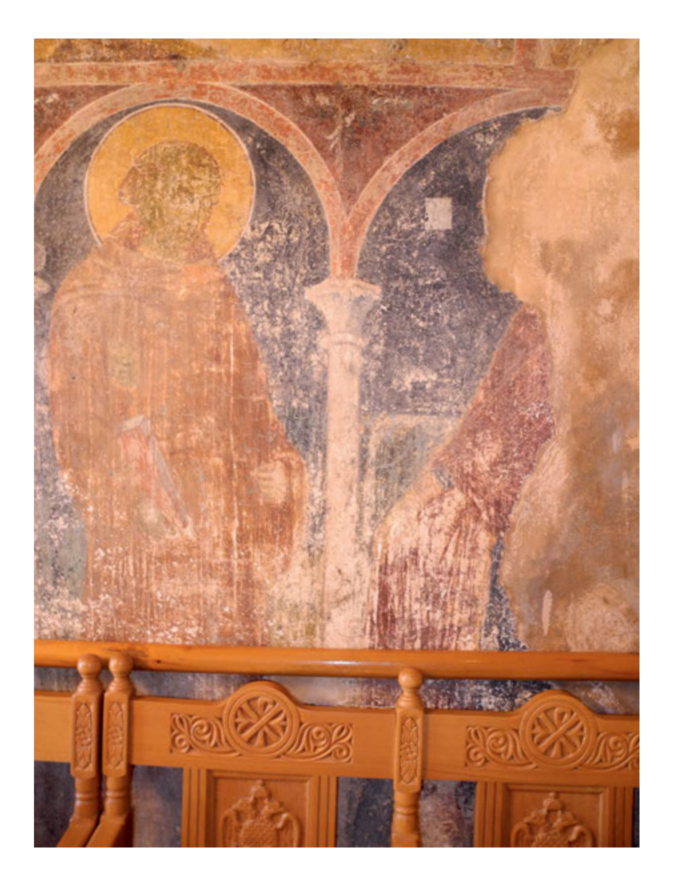


Abb. 12: Sklaverochori, Panagia, hl. Franziskus und Schutzmantelmadonna, vor 1481 (Foto: © Ulrike Ritzerfeld).



Abb. 13: Malathiros, Schutzmantelmadonna, 15. Jahrhundert (Foto: © Maderakis-Archiv, Universität Mainz).



Abb. 14: Angelos, Umarmung der Apostel Petrus und Paulus, 2. Viertel 15. Jahrhundert, Hodegetria-Kloster, Kreta (Foto aus: Maria Vassilaki [Hg.], The Hand of Angelos. An Icon Painter in Venetian Crete, Ausst. Kat. Athen, Benaki-Museum, 16.11.2010–31.11.2011, Farnham 2010, S. 152).



Abb. 15: Kamariotis, Agios Georgios, ehem. Außenportal mit Wappen der Kallergis, 14. Jahrhundert (Institute of Mediterranean Studies, FORTH, Rethymno; Foto: © Effie Moraitaki).

Konzeptionelle Überlegungen

Margit Mersch (Kassel)

Transkulturalität, Verflechtung, Hybridisierung – ‚neue' epistemologische Modelle in der Mittelalterforschung

Abstract: This article provides an overview of epistemological concepts for the analysis of medieval phenomena of entanglement, highlighting the difficulties that arise from an attempt to adequately verbalize or visualize historical, transcultural complexities. Since simple binary concepts and colloquial terms such as multi- and interculturality obviously do not meet the requirements of medieval studies, other terminological and theoretical concepts need to be found. Fresh impetus has come from the field of *postcolonial studies*, where, for example, Edward SAID defined different qualities of transcultural processes, while Homi BHABHA coined the term 'hybridity' referring to cultural contact and exchange especially at the periphery of societies and cultures. Another fruitful model is that of transculturality, which was conceived primarily by Fernando ORTIZ and Wolfgang WELSCH in order to emphasize the hybrid, dynamic and procedural character of culture(s). However, most of these ideas require further clarification and modification in order to be applicable to the study of history in general and medieval history in particular. As demonstrated in this article, the metaphorical use of the terms 'rhizome' and 'palimpsest' offers a promising alternative to deal with multidimensional and multidirectional structures and to effectively respond to the challenge of how to handle complex transcultural processes and relationships in time and space.

> No man is an island,
> Entire of itself.
> Each is a piece of the continent,
> A part of the main.
> If a clod be washed away by the sea,
> Europe is the less.
> As well as if a promontory were.
> As well as if a manor of thine own
> Or of thine friend's were.
> Each man's death diminishes me,
> For I am involved in mankind.
> Therefore, send not to know
> For whom the bell tolls,
> It tolls for thee.
>
> John Donne, Devotions upon Emergent Occasions, Meditation XVII, London 1624.

Transkulturelle Regionen, Epochen und Situationen werden schon lange von der mittelalterlichen Geschichtswissenschaft erforscht – Transkulturalität als Phänomen und Erklärungsansatz steht hingegen erst seit einigen Jahren auf der mediävistischen Tagesordnung;[1] umso intensiver erscheint die derzeitige Diskussion dieses Perspektivwechsels in Forschergruppen, Forschungsverbünden und Projekten, auf Workshops und Tagungen.[2] Lange Zeit hatte die Mittelalterforschung transkulturelle Beziehungen nur im Hinblick auf sogenannten ‚Kulturkontakt' und ‚Kulturaustausch' zwischen zwei unterschiedlichen, als holistische Einheiten gedachten Kulturen untersucht (gleichsam als handele es sich um außenpolitische Kontakte und Waren-

1 Für die Drucklegung wurde der Vortragscharakter des Textes weitestgehend beibehalten und nur um die wichtigsten Belege ergänzt. Für eine intensive Auseinandersetzung mit den Grundlagen und Potenzialen einer mediävistischen transkulturellen Verflechtungsgeschichte sei auf die demnächst (Frühjahr 2016) erscheinende Monographie des DFG-Netzwerks „Transkulturelle Verflechtung im mittelalterlichen Euromediterraneum (500–1500)" hingewiesen.

2 Institutionelle Zentren der Auseinandersetzung mit Transkulturalität und Verflechtung in der deutschsprachigen Mediävistik sind oder waren das DFG-Schwerpunktprogramm 1173 „Integration und Desintegration der Kulturen im mittelalterlichen Europa", das Heidelberg Centre for Transcultural Studies mit dem Exzellenz-Cluster „Asia and Europe in a Global Context. The Dynamics of Transculturality", der Münsteraner Exzellenz-Cluster „Religion und Politik", die Forschungsgruppe FranceMed des DHI Paris, der Universitäre Forschungsschwerpunkt Asien und Europa in Zürich, das Bochumer Zentrum für Mittelmeerstudien und das DFG-Netzwerk „Transkulturelle Verflechtung im mittelalterlichen Euromediterraneum (500–1500)". Neben den Texten und Literaturhinweisen auf den Internet-Seiten der genannten Institutionen bieten u. a. folgende Publikationen einen Einstieg in die Thematik: Rania Abdellatif u. a. (Hgg.), Construire la Méditerranée, penser les transferts culturels. Approches historiographiques et perspectives de recherche (Ateliers des Deutschen Historischen Instituts Paris 8), München 2012; Michael Borgolte, Migrationen als transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Europa. Ein neuer Pflug für alte Forschungsfelder, in: Historische Zeitschrift 289 (2009), S. 261–285; Ders. u. a. (Hgg.), Europa im Geflecht der Welt. Mittelalterliche Migrationen in globalen Bezügen (Europa im Mittelalter 20), Berlin 2012; Ders. u. a. (Hgg.), Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter (Europa im Mittelalter 18), Berlin 2011; Ders. u. a. (Hgg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft (Europa im Mittelalter 10), Berlin 2009; Ders. u. Bernd Schneidmüller (Hgg.), Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule (Europa im Mittelalter 16), München 2010; Ders. u. Matthias M. Tischler (Hgg.), Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien, Afrika, Darmstadt 2012; Wolfram Drews, Transkulturelle Perspektiven in der mittelalterlichen Historiographie. Zur Diskussion welt- und globalgeschichtlicher Entwürfe in der aktuellen Geschichtswissenschaft, in: Historische Zeitschrift 292 (2011), S. 31–59; Joachim Eibach, Claudia Opitz-Belakhal u. Monica Juneja, Kultur, Kulturtransfer und Grenzüberschreitungen. Joachim Eibach und Claudia Opitz im Gespräch mit Monica Juneja, in: zeitenblicke 11, Nr. 1 [07.11.2012], URL: http://www.zeitenblicke.de/2012/1/Interview/index_html [letzter Zugriff: 31.05.2014]; Jörg Feuchter, Friedhelm Hoffmann u. Bee Yun (Hgg.), Cultural Transfers in Dispute. Representations in Asia, Europe and the Arab World since the Middle Ages (Eigene und fremde Welten 23), Frankfurt a. M. 2011; Margit Mersch u. Ulrike Ritzerfeld (Hgg.), Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters (Europa im Mittelalter 15), Berlin 2009.

tausch), etwa unter Titeln wie ‚Begegnungen zwischen Ost und West' oder ‚Byzanz und der Westen' oder ‚islamische Einflüsse im normannischen Sizilien' etc.

Doch binäre Konzepte, wie sie mehr oder weniger reflektiert hinter solchen und ähnlichen Gegenüberstellungen stehen, sind nicht nur aufgrund ihrer simplen Polarität ungeeignet, die Komplexität kulturell gemischter Gesellschaften – wie z. B. jene der Levante oder der iberischen Halbinsel oder Süditaliens mit ihrer langfristig gewachsenen Vielgestaltigkeit und der Multidirektionalität der Beziehungen zwischen Griechen, Lateinern, Ostchristen, Juden und Muslimen sowie entsprechend gemischten Kulturtraditionen – zu beschreiben. Sie sind außerdem stark belastet mit impliziten Vorstellungen von kulturellen Hierarchien, wie Jörg FEUCHTER unlängst gezeigt hat.[3] Beispielsweise tendieren Konzepte, die von kulturellen Anleihen und Einflüssen sprechen, dazu, Transfer als einen unilinear ausgerichteten Prozess mit einem aktiven und einem passiven Teilnehmer zu interpretieren. Zum Teil schwingen dabei noch immer Ideen von ‚kulturellem Gefälle' mit. Vor allem aber steht bei dieser Transferforschung ein wie auch immer geartetes Kulturgut im Zentrum, das wie eine dingliche Ware aus einer Gesellschaft oder aus einer Region in eine andere transferiert und am neuen Ort oder für den neuen Ort verändert wird. Entwicklung und Veränderung findet dabei hauptsächlich am ‚Objekt' und jeweils nur innerhalb einer der beteiligten Gesellschaften statt.

Die unaufhebbare Vielfalt der Kulturen

Auch der Begriff der Akkulturation, dessen mediävistische Validität auf der Frühjahrstagung des Konstanzer Arbeitskreises 2010 ausgelotet werden sollte,[4] bleibt dem problematischen dualistischen Kulturschema verbunden. Die von Thomas ERTL geforderte eng gefasste, präzise Begriffsdefinition ist nicht nur auf der Reichenau ausgeblieben und wäre wohl auch in der beabsichtigten Abgrenzung gegenüber Begriffen wie Assimilation, Akkomodation, Enkulturation oder Integration nicht der erhoffte Rettungsanker gewesen.[5] Solch bipolare Modelle von interner gesellschaftlicher Entwicklung und externer Beeinflussung (Transfer) oder einem Aufeinandertreffen und Aneinander-Angleichen zweier fremder Kulturen (Akkulturation) erscheinen allein schon deshalb problematisch, weil es bei näherem Hinsehen stets schwierig wird, klare Grenzen von Kulturen oder ein Innen und Außen zu bestimmen.

---

3 Jörg FEUCHTER, Cultural Transfers in Dispute. An Introduction, in: DERS., HOFFMANN u. YUN, (Anm. 2), S. 15–40.

4 Vgl. Reinhard HÄRTEL (Hg.), Akkulturation im Mittelalter (Vorträge und Forschungen 78), Sigmaringen 2014.

5 Vgl. Thomas ERTL, Mongolen in Brokat. Das Akkulturationskonzept als Herausforderung für die Mittelalterforschung, in: HÄRTEL (Anm. 4), S. 17–41.

Selbst wenn man der Einfachheit halber transkulturelle Phänomene innerhalb einer politisch definierten Gesellschaft untersucht, z. B. innerhalb einer der spätmittelalterlichen lateinischen Herrschaften auf ehemaligen Gebieten des byzantinischen Reiches, stellt man schnell fest, dass unterschiedliche und sogar einander widersprechende Konditionen kultureller Beziehungen innerhalb einer Gesellschaft gleichzeitig nebeneinander bestanden, je nachdem, welchen Gesellschaftssektor man betrachtet: So konnte etwa strikte Segregation auf politischem und/oder rechtlichem Gebiet mit Interaktion in ökonomischen Dingen und Koexistenz oder/und Integration im religiösen Feld einhergehen. Im spätmittelalterlichen Kreta waren Griechen prinzipiell (wenn auch mit individuellen Ausnahmen) von Ämtern in den venezianischen Regierungs- und Verwaltungsorganen ausgeschlossen; auf dem Markt hingegen arbeitete man zusammen, und auf dem Land waren griechische und lateinische Grundbesitzer sozial gleichrangig. Die kirchliche Hierarchie der orthodoxen Christen war von den Venezianern zerschlagen worden, auf dem Gebiet der Frömmigkeitskultur aber näherten sich orthodoxe und römische Christen – gegen den Widerstand der höherrangigen Kirchenvertreter – aneinander an, teilten die Verehrung bestimmter Heiliger und besuchten teilweise dieselben Kirchen.[6] Regionen mit besonders langfristigen transkulturellen Traditionen, wie Süditalien, die Levante oder Zypern, brachten einen Fundus (oder eigentlich: mehrere Fundus) von gemischten kulturellen Praktiken hervor, die auch über Grenzen hinweg von verschiedenen Gruppen und Individuen – bewusst bzw. intendiert oder auch unbewusst, unreflektiert – geteilt wurden: etwa höfische Moden und ästhetische Vorlieben, die an den Höfen mamlukischer und rasulidischer Sultane, mediterraner christlicher Fürsten oder der Päpste ebenso wie bei den merkantilen und patrizischen Oberschichten in Städten südlich und nördlich der Alpen verbreitet waren – freilich ohne Beeinträchtigung durch und Einwirkung auf politische Abgrenzungen.[7] Kurz gesagt: transkulturelle Verflechtung beinhaltet nicht unbedingt sozialen oder politischen Konsens, und Hybridität hat nichts mit Harmonie zu tun.

---

6 Zu transkulturellen Verflechtungen im venezianischen Kreta vgl. etwa Sally McKee, Uncommon Dominion. Venetian Crete and the Myth of Ethnic Purity, Philadelphia 2000; Ulrike Ritzerfeld, Zur Hölle mit ihnen. Die Konstruktion kultureller Identitäten und Alteritäten auf Kreta am Beispiel von Wandmalereien des 14. Jahrhunderts in Kritsa, in: Byzantion 83 (2013), S. 339–361, und den Beitrag derselben Autorin in diesem Band.

7 Vgl. Maria Georgopoulou, Fine Commodities in the Thirteenth-Century Mediterranean. The Genesis of a Common Aesthetic, in: Mersch u. Ritzerfeld (Anm. 3), S. 63–89; Ulrike Ritzerfeld, Made in Cyprus? Fourteenth-Century Mamluk Metal Ware for the West. The Question of Provenance, in: Michael Walsh u. Tamas Kiss (Hgg.), The Harbour of all this Sea and Realm. Crusader to Venetian Famagusta, Budapest 2014, S. 107–133; Dies., The Language of Power. Transgressing Borders in Luxury Metal Objects of the Lusignan, in: Sabine Rogge u. Michael Grünbart (Hgg.), Cyprus in Medieval Times. A Place of Cultural Encounter, Münster 2015 (im Druck).

Feststellungen dieser Art haben dazu beigetragen, dass sich in den Mittelalterwissenschaften im Hinblick auf transkulturelle Phänomene Defizite der Kategorienbildung und Operationalisierung bemerkbar machen und dass wir verstärkt realisieren, wie schwierig es ist, die Komplexität und Dynamik von transkulturellen Beziehungen und Prozessen überhaupt zu erfassen und adäquat zu beschreiben. Die neueren Ansätze der mittelalterlichen Verflechtungsgeschichte und der *Transcultural Studies* nehmen diese Problematik gezielt in den Blick. An einem relativen frühen Punkt der Suche nach geeigneten mediävistischen Zugängen zu Verflechtungsphänomenen mag es eventuell hilfreich sein, einen Blick auf ähnlich gelagerte Probleme in den Nachbarwissenschaften und potentielle theoretische Lösungsansätze zu werfen. Dabei kann hier keine vertiefte Auseinandersetzung mit Theoremen oder Forschungsrichtungen geleistet werden; vielmehr sind die folgenden Reflektionen als heuristische Anregungen gedacht.

Bereits 1993 stellte der Literaturwissenschaftler Edward SAID fest: „[T]he history of all cultures is the history of cultural borrowing.“[8] Dieses in den Kulturwissenschaften häufig zitierte Statement wird erst wirklich interessant durch SAIDS Präzisierung seines deutlich über kulturelle Anleihen hinausgehenden Konzepts: „Culture is never just a matter of ownership, of borrowing and lending with absolute debtors and creditors, but rather of appropriations, common experiences and interdependencies of all kinds among different cultures. This is a universal norm.“[9] Er konstatierte also bei dieser Gelegenheit drei verschiedene Qualitäten transkultureller Prozesse, die allen menschlichen Gesellschaften gemeinsam seien: erstens bewusste Aktion in Richtung auf ein kulturelles Gut („appropriation“), zweitens das nicht notwendigerweise bewusste oder reflektierte Teilen kollektiver Umweltbedingungen („experiences“) und drittens ein diffuser Rest von nicht näher definierten (wechselseitigen) Abhängigkeitsbeziehungen („interdependencies“). Insbesondere der dritte Bereich wäre im Sinne einer historischen Verflechtungsanalyse weiter auszuleuchten.

Verschiedene Dimensionen kultureller Beziehungen beinhaltet auch der Schlüsselbegriff der *Postcolonial Studies*, ‚Hybridität‘.[10] Dieser ursprünglich aus der Biologie des 19. Jahrhunderts stammende Begriff, der die künstliche Mischung zweier Pflanzen zu einem unfruchtbaren Produkt bezeichnete, wurde in den 1990er Jahren für die Gesellschaftswissenschaften adaptiert, indem seine tendenziell negative Konnotation radikal ins Positive umgedeutet wurde. Nach dem Gesellschaftstheoretiker Homi BHABHA, der das neue Konzept von Hybridität entwickelte, ist die fruchtbare

---

8 Edward SAID, Culture and Imperialism, New York 1993, S. 261.

9 Ebd., S. 261f.

10 Vgl. Peter BURKE, Cultural Hybridity, Cambridge 2009; Doris BACHMANN-MEDICK, Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek bei Hamburg 2006, S. 197–203; Stefan BURKHARDT u. a., Hybridisierung von Zeichen und Formen durch mediterrane Eliten, in: BORGOLTE u. a., Integration und Desintegration (Anm. 2), S. 467–557.

Dynamik gesellschaftlicher Entwicklung und Veränderung gerade dort verortet, wo kulturelle Mischung stattfindet, d. h. für ihn: in Übergangszonen und Randbereichen der Gesellschaft.[11] Während sich jedoch die *Postcolonial Studies* auf politische Motivationen und Bewegungen (eben der postkolonialen Moderne) konzentrierten, machten erst weitere kulturwissenschaftliche Modifikationen das Konzept auch für die historischen Wissenschaften anwendbar. Hybridisierung wird hier einerseits definiert als ein irreversibler Prozess der Amalgamierung von unterschiedlichen Kulturelementen zu einem neuen Produkt, das nicht mehr in seine ursprünglichen Komponenten zerlegt werden kann. Andererseits wird Hybridisierung als ein fortwährender Prozess der Mischung von immer bereits Gemischtem angesehen und damit die Existenz getrennter kultureller Einheiten grundsätzlich in Frage gestellt.[12]

Hier zeigt sich eine nicht unwichtige Diskrepanz zwischen Gesellschaftswissenschaftlern mit ihrem Bedürfnis nach Kategorisierung und den Herangehensweisen der postkolonialen wie anderer Gesellschaftstheoretiker – obgleich es sicher verkürzt wäre, hierin einen Gegensatz zwischen empirischen und theoretischen Ansätzen zu sehen, da sich beide in beiden Fällen mischen. Bei den Statements Edward SAIDS über transkulturelle Verflechtung als universelle Norm und der Auffassung von Hybridität als einer anthropologischen Konstante handelt es sich weniger um Kategorien als um epistemologische Modelle. Diese und ähnliche Begriffe werden nicht zur eingrenzenden Definition benutzt, um mit so entwickelten Schablonen an das wissenschaftliche Material heranzugehen, sondern als eine Art Prisma, durch das die allgemeine Perspektive auf das Material geändert wird; vielleicht kann man sogar sagen: Es handelt sich um einen Versuchsaufbau, mit dem mögliche „Reaktionen" des Materials getestet werden.

Transkulturalität als neuer Schlüsselbegriff?

Dies trifft zum Teil auch für das ursprünglich von Fernando ORTIZ entwickelte Konzept der Transkulturalität zu,[13] das in den 1990er Jahren von dem deutschen Philosophen Wolfgang WELSCH ausgearbeitet wurde.[14] Von ihm stammt eine wissenschaftliche Fassung moderner Globalisierungserfahrung, die abgekürzt lautet: Kul-

---

11 Homi BHABHA, The Location of Culture, London 1994, S. 112.

12 Vgl. die systematische Darstellung bei Susan S. FRIEDMAN, Mappings. Feminism and the Cultural Geographies of Encounter, Princeton 1998, S. 89f.

13 Fernando ORTÍZ, Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar. Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación, Havanna 1940.

14 Wolfgang WELSCH, Transkulturalität – Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen, in: Via Regia. Blätter für internationale kulturelle Kommunikation 20 (1994), S. 1–19, online: http://www.via-regia.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf [letzter Zugriff: 27.02.2014]; DERS., Transculturality – the Puzzling Form of Cultures today, in: California Sociologist 17/18 (1994/1995), S. 19–39.

turen können nicht mehr als monolithische Blöcke verstanden werden. Vielmehr ist Kultur immer hybrid und dynamisch, in permanenter Veränderung befindlich und muss deshalb eher als Prozess denn als Entität betrachtet werden. WELSCH kritisiert die Konzepte der Interkulturalität und der Multikulturalität, die noch immer auf den Kulturvorstellungen des 18. Jahrhunderts basierten, wie jener von Johann Gottfried Herder, der Kulturen als Kugeln oder Inseln charakterisierte, als ethnisch begründete, sozial homogene und klar gegen die äußere Welt abgegrenzte Einheiten. Die hinter den modernen Begriffen Multi- und Interkulturalität stehenden Vorstellungen überwinden laut WELSCH dieses Weltbild nicht, sondern versuchen nur, seine problematischen Aspekte zu begrenzen, indem sie – wie Herder von der Gleichwertigkeit der Kulturen ausgehend – mehr oder weniger intensive Beziehungen zwischen den immer noch als abgegrenzte Einheiten, als Kugeln gedachten Kulturen postulieren. WELSCH weist darauf hin, dass diese modernen und gutgemeinten Konzepte allein schon vom logischen Gesichtspunkt aus scheitern müssten, da Kugeln nicht wirklich interagieren, sondern nur mehr oder weniger heftig zusammenstoßen und einander abstoßen können. Deshalb schlägt er das Konzept der Transkulturalität als ein Modell zur Analyse und Beschreibung der Komplexität moderner hybrider Kulturen vor – Kulturen, die Grenzen überschreiten, unterschiedliche Lebensweisen ermöglichen und in permanenten kulturellen Austauschprozessen, Verquickungen und Durchdringungen begriffen sind, so dass es schließlich „nichts strikt Fremdes und nichts strikt Eigenes“ mehr gibt.[15]

Auffälligerweise hält WELSCH Transkulturalität für ein genuines Phänomen der globalisierten Moderne. Dabei wird nicht verständlich, warum die monierte Auffassung Herders von monolithischen Kulturblöcken heute nicht mehr passen, für historisch ältere Gesellschaften aber zutreffen sollte. Zwar hat WELSCH in jüngeren Publikationen diesen alleinigen Bezug auf die heutige (Welt?-)Gesellschaft etwas abgeschwächt, indem er zugesteht, dass Transkulturalität historisch nicht grundsätzlich neu sei; dennoch sind für ihn „die kulturellen Durchdringungen heute weltweit stärker, als sie je zuvor waren“.[16] Darüber hinaus will er seinen Kulturbegriff nicht nur als einen den heutigen kulturellen Verhältnissen angemessenen deskriptiven Begriff verstanden wissen, sondern auch als einen, der „den normativen Erfordernissen der Gegenwart Rechnung zu tragen vermag“.[17] Mit „normativen Erfordernissen“ verbindet er die Kritik, dass die Konzepte von Inter- und Multikulturalismus Grenzen zwischen den Kulturen akzeptierten, indem sie kulturelle Identität heraufbeschwören und damit die Entstehung von kulturellem Fundamentalismus fördern. Im Gegensatz

15 DERS., Transkulturalität (Anm. 14), S. 11.
16 DERS., Was ist eigentlich Transkulturalität?, in: Lucyna DAROWSKA, Thomas LÜTTENBERG u. Claudia MACHOLD (Hgg.), Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität, Bielefeld 2010, S. 39–66, hier S. 52.
17 WELSCH, Transkulturalität (Anm. 14), S. 1.

zu dieser philosophischen Logik lässt sich jedoch historisch zeigen, dass kulturelle Identitätskonzepte nicht notwendigerweise zu Auseinandersetzungen und Konflikten führen. Ein mediävistisches Beispiel ist die friedliche Koexistenz und Kollaboration griechischer, arabischer und lateinischer Bevölkerungsgruppen im normannischen Sizilien, die sehr wohl divergierende identitäre Konzepte vertraten, wie es die Illustrationen des ‚Liber ad honorem Augusti' des Petrus de Ebulo mit der Darstellung äußerlicher Erkennungsmerkmale von muslimischen, jüdischen, orthodoxen und römisch-lateinischen Einwohnern Palermos vor Augen führen.[18] Von mediävistischer Seite ist an dem Konzept von Wolfgang WELSCH nicht nur der einseitige Gegenwartsbezug zu kritisieren, sondern auch die entwicklungstheoretische – wenn nicht gar teleologische – Herangehensweise, die sich hinter der Vorstellung verbirgt, dass auf eine Epoche essentialistischer Kulturblöcke eine Zeit des Fortschritts in Form globaler transkultureller Verflechtungen folge, aus der wiederum eine Welt-Gesellschaft ohne unterscheidbare kulturelle Identitäten hervorgehen müsse.

Dennoch haben die deutschen Gesellschaftswissenschaften und insbesondere die Mittelaltergeschichte den neuen Begriff der Transkulturalität aufgegriffen, freilich nicht, weil er ein emanzipativer Terminus zu sein vorgibt, sondern weil er sich als philosophisches Konstrukt zumindest besser zu terminologischen Zwecken eignet als die schon länger als problematisch empfundenen umgangssprachlichen Begriffe der Multi- und Interkulturalität. Als kategorialer Terminus der Geschichtswissenschaften muss er allerdings in kritischer Auseinandersetzung mit WELSCH entwickelt werden.[19] Für die historische Forschung scheint mir u. a. bedeutsam zu sein, dass es sich bei identitären Definitionen imaginierter kultureller Identitäten (wie z. B. Orient und Okzident) zwar um willkürliche Setzungen handelt, die als kollektive Imaginationen aber dennoch Teil historischer Prozesse sind und helfen können, diese Prozesse zu analysieren, wenn wir sie als Repräsentationen verstehen, die die kulturelle und soziale Welt zugleich beschreiben und prägen. Zu bedenken ist allerdings, dass sie zumeist dazu dienen, soziale Komplexität pragmatisch zu reduzieren oder sogar zu leugnen.

---

18 Petrus de Ebulo, Liber ad honorem Augusti sive de rebus Siculis. Codex 120 II der Burgerbibliothek Bern; Theo KÖLZER u. Gereon BECHT-JÖRDENS (Hgg.), Eine Bilderchronik der Stauferzeit, Sigmaringen 1994; vgl. dazu auch Barbara SCHLIEBEN, Disparate Präsenz. Hybridität und transkulturelle Verflechtung in Wort und Bild. Der ‚Liber ad honorem Augusti', in: Tillmann LOHSE u. Benjamin SCHELLER (Hgg.), Europa in der Welt des Mittelalters. Ein Kolloquium für und mit Michael Borgolte, Berlin 2014, S. 163–188; Hubert HOUBEN, Möglichkeiten und Grenzen religiöser Toleranz im normannisch-staufischen Königreich Sizilien, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 50 (1994), S. 159–198; DERS., Normanni tra Nord e Sud. Immigrazione e acculturazione nel Medioevo, Rom 2003.

19 Vgl. etwa Monica JUNEJA u. Michael FALSER, Kulturerbe – Denkmalpflege transkulturell. Eine Einleitung, in: DIES. (Hgg.), Kulturerbe und Denkmalpflege transkulturell. Grenzgänge zwischen Theorie und Praxis, Bielefeld 2013, S. 17–34.

So sind wir also immer noch auf der Suche nach Modellen und Begriffen, die Transkulturalität in ihrer Komplexität erfassen und beschreiben können. Es ist z. B. anerkanntermaßen schwierig – und zwar selbst dann, wenn wir pragmatische Reduktionen von Komplexität in Kauf nehmen –, solch hybride Situationen wie die gesellschaftlichen Verhältnisse im spätmittelalterlichen Salento zu benennen, wo eine viele Generationen andauernde Geschichte der Koexistenz von orthodoxen und lateinischen Christen, Juden und Muslimen unter häufig wechselnden politischen Herrschaften zu einer schwer durchschaubaren und noch schwieriger voneinander trennbaren lokalen Mischung von kulturellen Traditionssträngen geführt hat.[20] Wenn Kulturgruppen erkennbar werden, die jeweils identitäre Konzepte vertreten mochten, dann stellt sich alsbald heraus, dass diese Gruppen einerseits selbst von diesen offiziellen kulturellen identitären Konzepten abgewichen waren (wie z. B. die orthodoxe Liturgie, die sich weit von byzantinischen Riten entfernt hatte) und andererseits weder ethnisch noch sprachlich oder sozial homogene Gruppen bildeten (wie z. B. sogenannte Sarazenen, bei denen es sich um Berber, indigene Muslime oder christliche Araber handeln konnte). Orthodoxe Kirchen mit Fresken katholischer Heiliger und der Formel *Allahu akbar* in kufischer Schrift, Benediktinerkirchen mit dem Patrozinium *S. Maria degli Armeni* oder Orte mit dem Namenszusatz ‚dei Normanni', deren Bevölkerung in den Quellen als ‚Slawen' bezeichnet werden, und ähnliche kulturelle Mischungen lassen klare Zuordnungen der Label ‚byzantinisch', ‚lateinisch', ‚normannisch' etc. unmöglich erscheinen. Noch dazu handelt es sich um Indizien für kulturelle Mischungen, die nicht nur auf einem gleichzeitigen Nebeneinander verschiedener Kulturen beruhen, sondern die sich auf unterschiedlich lange historische Phasen mit Umbrüchen und Transformationen beziehen.[21] Transkulturelle historische Komplexität solcher Art zu konzeptualisieren, überfordert bisweilen unsere sprachlichen Ausdrucksfähigkeiten, denn Begriffe für multidimensionale Strukturen sind generell rar, und noch seltener sind Bezeichnungen für die Verbindung von Struktur und Dynamik in Zeit und Raum.

---

20 Zum Salento vgl. beispielsweise Vera von FALKENHAUSEN, Identità religiose in una società multiculturale. L'Italia meridionale nell'epoca di Giovanni-Ovadiah, in: Antonio DE ROSA u. Mauro PERANI (Hgg.), Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna, Florenz 2005, S. 25–44; Linda SAFRAN, The Medieval Salento. Art and Identity in Southern Italy, Philadelphia 2014; Dietrich HEISSENBÜTTEL, Indizien kultureller Differenz in mittelalterlichen Bau-, Bild- und Schriftdenkmalen aus Bari und Martera. Ein Schichtenmodell, in: MERSCH u. RITZERFELD (Anm. 3), S. 199–218; Margit MERSCH u. Ulrike RITZERFELD, „Lateinisch-griechische" Begegnungen in Apulien – Zur Kunstpraxis der Mendikanten im Kontaktbereich zum orthodoxen Christentum, in: ebd., S. 219–284.

21 Vgl. HEISSENBÜTTEL (Anm. 20), S. 210.

Konzeptualisierungen von Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit

Komplexität zu visualisieren anstatt zu verbalisieren scheint auch nicht einfacher zu sein, wie die elaborierten und doch immer noch vergleichsweise einfachen Diagramme der Netzwerkanalyse zeigen. Gewöhnlich handelt es sich um einzelne gerade Linien, die verschiedene Gruppen oder/und Individuen verknüpfen und zu Knoten in einem zweidimensionalen Netz werden lassen.[22] Sie erscheinen lediglich sinnvoll als Abbildungen bzw. Visualisierungen von begrenzten institutionellen Strukturen und strategischen Netzwerken. Stattdessen wären für eine adäquate Darstellung transkultureller Verflechtungen zumindest dreidimensionale Strukturen aus sich überschneidenden Verbindungen von unterschiedlicher Textur (einige dicker als andere, manche eher dünn, einige stark, andere fragil etc.) vonnöten, die teilweise *cluster* bilden, teils auseinanderlaufen. Diese Struktur sollte in sich selbst dynamisch sein, und zwar in der Hinsicht, dass sie sich im Ganzen bewegt, wobei die Verbindungslinien sich ändern und wachsen – einige z. B. von weit entfernten Punkten kommend, einige jünger, andere älter. Natürlich wäre auch eine solche dynamische Struktur immer noch ein simplifizierendes Modell. Aber es geht in den historischen Wissenschaften an diesem Punkt ja auch nicht um eine vermeintlich korrekte ‚Abbildung'; vielmehr ist es das Ziel, zu neuen Formen und Narrativen von Geschichtsschreibung zu kommen, die nicht mehr teleologisch und evolutionistisch sind.

Für diese Art verbaler Annäherung an transkulturelle Komplexität könnten Begrifflichkeiten wie ‚Rhizom' und ‚rhizomatisch' von Nutzen sein, um die Multidimensionalität und Multidirektionalität der Beziehungen zu veranschaulichen und zugleich anzudeuten, dass diese historisch gewachsen sind und sich fortgesetzt weiterentwickeln. Im Anschluss an die Philosophie von Gilles Deleuze und Félix Guattari würde das Rhizom als ein epistemologisches Modell dienen, dessen Elemente nicht nach hierarchischen Mustern organisiert sind (wie bei einem Baum mit Wurzeln an der Basis, einem Stamm, der nach oben strebt, und einer Vielfalt abhängiger Äste), sondern bei dem alle Elemente auf alle anderen einwirken können, wie bei einem Geflecht von unterirdischen Wurzeln oder Sprossen mit einer Vielzahl von Richtun-

---

22 Zur Anwendung der Netzwerkanalyse auf mittelalterliche Quellen vgl. Eva Jullien, Netzwerkanalyse in der Mediävistik. Probleme und Perspektiven im Umgang mit mittelalterlichen Quellen, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 100 (2013), S. 135–153. Gelungene mediävistische Anwendungsbeispiele bieten Ekaterini Mitsiou, Networks of Nicaea. Thirteenth-Century Socio-Economic Ties, Structures and Prosopography, in: Guillaume Saint-Guillain u. Dionysios C. Stathakopoulos, Liquid and Multiple. Individuals and Identities in the Thirteenth-Century Aegean (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies 35), Paris 2012, S. 91–104, und Benjamin Scheller, Die Stadt der Neuchristen. Konvertierte Juden und ihre Nachkommen im Trani des Spätmittelalters zwischen Inklusion und Exklusion (Europa im Mittelalter 22), Berlin 2013, bes. Kapitel 3: „Netzwerke, Karrieren, Räume: Die Neuchristen in der städtischen Gesellschaft".

gen, aber ohne Zentrum.[23] Das Modell des Rhizoms verweist auf geflechtartige Beziehungen auf unterschiedlichen Ebenen und in unterschiedlichen Dimensionen und Richtungen, auf Beziehungsgeflechte, die keine klaren inneren oder äußeren Abgrenzungen erkennen lassen.

Wie gut sich dieses epistemologische Modell für historische Analysen eignet, um die Multidimensionalität und Multidirektionalität der Beziehungen auszudrücken und zugleich anzudeuten, dass diese historisch gewachsen sind und sich fortgesetzt weiterentwickeln, zeigt der Erfolg der Begriffe Verflechtung und Geflecht, die sich parallel zum Terminus Transkulturalität allgemein durchgesetzt haben, freilich ohne die komplizierte Rhizom-Theorie von DELEUZE und GUATTARI explizit zu adaptieren. Die metaphorische Verwendung der Begriffe Rhizom oder rhizomatisches Geflecht ermöglicht dabei auch, neben der sozialen Praxis der Akteure und ihren Konzeptualisierungen die unbewussten bzw. nichtintentionalen Prozesse und verdeckte Beziehungen in den Blick zu bekommen. Wie ein Pilzgeflecht aus weitläufigen, verzweigten unterirdischen Verbindungen und vereinzelten, lokal begrenzten oberirdischen Fruchtkörpern zeigen sich in der mittelalterlichen Kulturgeschichte an geographisch und historisch weit voneinander entfernten oder/und politisch getrennten Orten einzelne einander ähnliche oder aufeinander verweisende kulturelle Manifestationen (etwa architektonisches Formengut), die auf die Existenz verborgener, mittelbarer Zusammenhänge hinweisen. Letztere müssten rätselhaft bleiben, wenn man nur die offensichtlichen linearen Verbindungen gelten lassen wollte, anstatt die potentielle Vielgestaltigkeit historischer Beziehungen zu bedenken und offen für mögliche Richtungen, Richtungswechsel und die zeitliche Tiefe von Verflechtungen wie auch gegenüber scheinbar paradoxen Entwicklungen zu sein.

Ein anderer konzeptioneller Begriff zur Erfassung und Darlegung komplexer historisch gewachsener Konditionen gesellschaftlicher Hybridität ist ‚Palimpsest' – ein paläographischer Terminus technicus, der in diesem Kontext metaphorisch genutzt wird. Der wissenschaftliche Begriff, der eine radierte und wiederbeschriebene Pergamenthandschrift mit Spuren des alten Textes unter dem neuen bezeichnet, wurde erstmals 1845 von Thomas de QUINCY als eine Metapher auf mentale Zustände angewandt. Später erweiterte die strukturalistische Literaturtheorie den Begriff um eine zusätzliche semantische Ebene. Gerard GENETTE benutzte die Metapher des Überschreibens, um darzulegen, dass jeder Text einen vorexistenten Text um- und überschreibt und deshalb Fragmente älterer Texte in neuen erhalten bleiben, die manchmal durchscheinen. Entsprechend lässt sich sagen, dass historische Schichten nicht von jüngeren Schichten abgedeckt oder abgeschlossen werden, sondern dass jüngere Schichten ältere Aspekte enthalten und weitertransportieren. Oder – wie der Kunsthistoriker Dietrich HEISSENBÜTTEL es formuliert: „Offenbar gibt es in der Geschichte

---

23 Gilles DELEUZE u. Félix GUATTARI, Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie, Berlin 1992, S. 11–42.

Schichten, die hinter dem Sichtbaren verborgen bleiben und gleichwohl eine umso dauerhaftere Wirkung entfalten.“[24] Er hat dieses Modell genutzt, um die verdeckten und unreflektierten Repräsentanzen hybrider sozialer und künstlerischer Praktiken im spätmittelalterlichen Apulien erklären und um die Komplexität (Vielschichtigkeit) der Verhältnisse beschreiben zu können.

Die hier angestellten Überlegungen terminologischer und theoretischer Art über epistemologische Modelle zur Erfassung transkultureller Komplexität beabsichtigen keineswegs, neue Taxonomien aufzustellen. Sie folgen vielmehr Peter BURKES Ermahnungen, „that all the terms, metaphorical and otherwise, need to be handled with care, and that it is easier to do this if we see the language that we use to analyse cultural mix, hybridity or translation as itself part of cultural history“.[25]

Es ist insofern sinnvoll, von Zeit zu Zeit paradigmatische Begriffe auf implizite Prämissen und potentielle Alternativen hin zu untersuchen. Aber selbst das Bemühen um präzise, eng gefasste Definitionen kann u. U. kontraproduktiv sein, denn aufgrund der engen inhaltlichen Eingrenzung und der damit beabsichtigten starken Komplexitätsreduktion können Definitionen und Kategorien zwar helfen, Teilaspekte herauszupräparieren und Erkenntnisse über komplexe Phänomene auf einen bestimmten Punkt zu bringen; sie eignen sich aber weniger gut, wenn es darum geht, eben jene Komplexität selbst in den Blick zu bekommen. Hier scheint die metaphorische Verwendung von Begriffen nützlicher zu sein, deren Offenheit und Weite komplexere Sicht- und Denkweisen ermöglichen sollen.

Völlig zu Recht hat Linda SAFRAN kürzlich in zwei Beiträgen über transkulturelle Verflechtungen in der Bildkunst und Architektur im spätmittelalterlichen Salento traditionelle wissenschaftliche Kategorisierungen als irreführend kritisiert.[26] SAFRAN schlägt vor, die Suche nach engen Definitionen aufzugeben, die angeblich positive Implikation von begrifflicher Präzision, die wissenschaftlichen Kategorien zugeschrieben wird, über Bord zu werfen und stattdessen versuchsweise der Bedeutung von Vagheit, sozusagen einer konstruktiven Unschärfe, Raum zu geben. Ich stimme ihr in der Forderung zu, „that we should dispense with the monolithic terms and especially with the easy but inaccurate binary oppositions; we should demonstrate more humility about what we do not know; and we should demand more complex thinking about our material“.[27] Wenn Unbestimmtheit und Offenheit für komplexe gesellschaftliche Beziehungen kennzeichnend ist, dann ist Vagheit in der wissenschaftlichen Darstellung und Interpretation kein Defizit, sondern eine Ressource

---

24 HEISSENBÜTTEL (Anm. 20), S. 208.
25 BURKE (Anm. 10), S. 35.
26 Linda SAFRAN, „Byzantine“ Art in Post-Byzantine South Italy? Notes on A Fuzzy Concept, in: Common Knowledge 18, 3 (2012), S. 487–504, DIES., Betwixt or Beyond? The Salento in the Fourteenth and Fifteenth Centuries, in: Marina S. BROWNLEE u. Dimitri H. GONDICAS (Hgg.), Renaissance Encounters. Greek East and Latin West, Leiden, Boston 2013, S. 115–144.
27 DIES., „Byzantine“ Art (Anm. 26), S. 504.

für andere Möglichkeiten, also ein Instrument, um nicht nur feste (oder fest erscheinende) Identitäten, sondern Multiplizitäten und die Möglichkeit anderer Zusammenhänge und neuer Fragen erkennen zu können.

In diesem Sinne möchte ich diese epistemologischen Überlegungen, die nur oberflächlich einige wenige rezente Ansätze zur Analyse mittelalterlicher Verflechtungsphänomene angesprochen haben, hier abbrechen und als eine vorläufige Versuchsanordnung zur Entwicklung neuer Instrumente für die Erfassung historischer Verflechtungen sowie als Anregung zu einer heuristischen Annäherung an die Komplexität jeglicher gesellschaftlicher Prozesse stehen lassen.

Sita Steckel (Münster)

Story Street is a One-Way Street. Concluding Thoughts on Cultural Entanglement and Historical Narration

Abstract: The following article provides some concluding considerations on the conference, its papers and discussions and, furthermore, approaches the issue of historical narratives and narration. The contributions to this volume give an insight into the wide range of topics transcultural studies are concerned with – what they have in common is a global perspective and an emphasis on dynamics in a multi-centric world. Thus, research on entanglement in medieval times dissociates itself from overarching grand narratives such as a Euro-centric modernization theory or the 'Rise of the West'. Although these narratives are much criticised, it is hard or even impossible to falsify or erase them. As a consequence, the danger of interference remains. This contribution touches upon the general nature, inherent benefits and downsides of meta-narratives and stresses the necessity to either modify existing large-scale frameworks or to create alternatives without only reiterating or rewriting older ones. Moreover, it reflects on the merits of historical narration as such, which, as an indispensable tool of historical meaning-making and with heterogeneous audiences in mind, deserves greater attention. The complexity of long-term historical processes of transformation requires forms of historical story-telling which avoid linear, teleological old-to-new structures but instead emphasize the episodic nature of changes and constellations of diversity and ambiguity. Promising ways which are used effectively in this volume are, for example, three-part narrative patterns and a focus on single, material objects.

Introduction: Cultural Entanglement and Narration

As the papers and discussion of the 2013 Münster conference 'Processes of Cultural Entanglement' illustrated, the rich textures of medieval and early modern European and Mediterranean cultures were made of many and colourful interwoven threads.[1] The conference traced entanglements spanning the distance from Byzantium to Scandinavia, from German cities to the Levant and Sicily, and from India and Persia all the way to the French and English courts. The materials analyzed to study them encom-

1 The following thoughts are based on an ad-hoc presentation and discussion during the Münster conference. The text therefore does not contain full bibliographical references for the many topics it touches. I would like to thank Antje Flüchter and Theo Riches for helpful comments.

passed texts and manuscript illuminations, textiles, tombstones and buildings, ceremonies and semantics. Frequently, contributors reflected not only on medieval phenomena, but also on the ways they have been studied, categorized and organized in modern research. Even though the international and interdisciplinary conference assembled scholars of many different specializations, discussion arose naturally and was surprisingly intense.

The impression of cultural complexity and connectivity found a very apt metaphor in Margit MERSCH's evening lecture on theories of entanglement and hybridity.[2] Among other things, she presented Gilles DELEUZE's und Félix GUATTARI's concept of the rhizoma, an asymmetrical and a-hierarchical web of botanical growth, typically producing far-flung shoots from an interconnected underground root system. This does indeed seem to be a singularly fitting image for the pre-modern Euro-Mediterranean area, in which far-distant cultural phenomena could be closely attuned to each other.

Faced with the task of offering a concluding summary to the conference, however, I found myself in some difficulties. The almost boundless connectivity conveyed by the image of the rhizoma may be fascinating, but it also has its downsides. The Münster conference was, in itself, rather rhizomatic – in the best sense, as it clarified how processes of cultural growth worked, and often illustrated 'underground' transcultural connections between far-flung areas. But how to summarize a rhizoma?

Considering the problem quickly led to another observation: it is not only the contributions of the Münster conference, but in fact most research results within the growing fields of transcultural, comparative and entangled histories of the Euro-Mediterranean area which are hard to summarize and recapitulate. One of several reasons for this, I would argue, is the problem of historical narratives and narration. It is this topic I would like to focus on exclusively in some concluding thoughts.

Some context needs to be established to describe why narrative should be a focus of attention again. Clearly, the contributions assembled in this volume are representative of an emerging research field attempting to widen the horizon from a Euro-centric perspective to a global one. Though historians of the medieval and early modern centuries necessarily remain bound to a local point of view and to a world still rather firmly divided into several interconnected areas, they are beginning to link their outlook on specific regions, in our case Europe, to a global perspective. Already, there is marked shift of regional and conceptual interests in European medieval studies, which has established a 'transcultural' perspective, caused the addition of the Medi-

2 See the contribution by Margit MERSCH, Transkulturalität, Verflechtung, Hybridisierung – ‚neue' epistemologische Modelle in der Mittelalterforschung, above.

terranean area to our imaginations of medieval Europe, and encouraged research on globalization and entanglement in the pre-modern period.[3]

Most researchers engaged in these fields underline that the history of the Euro-Mediterranean area in the pre-modern period was neither unified, nor static, nor based on intrinsic or 'essential' inner qualities. On the contrary, we are attempting to describe processes of cultural integration and disintegration in a multi-centric area. We assume that centres and peripheries shifted, while shared cultural spaces, for example a hybrid Mediterranean court culture or an Aristotelian knowledge tradition, emerged and changed over time.

But this endeavour can only have a lasting impact if current efforts manage to displace or at least transform several existing conceptual frameworks for historical study – most importantly, histories tied to national or Western European perspectives, and based on modernization theories of the 1950s to 70s, which have come under heavy scrutiny by now.[4] As it turns out, it is not so easy to tackle this opponent. Such older perspectives are still present and even dominant in both specialist research and popular versions, mainly in the form of historical grand narratives and underlying meta-narratives[5] – sweeping stories of the 'Rise of the West', based on a theory of universal modernization.

3 For the developments traced here, see e. g. Wolfram Drews and Jenny Rahel Oesterle (eds.), Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne, = Comparativ 18/3–4, 2008; Klaus Herbers and Nikolas Jaspert (eds.), Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa (Europa im Mittelalter 7), Munich 2007; Michael Borgolte and Bernd Schneidmüller (eds.), Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule (Europa im Mittelalter 16), Berlin 2010; Rania Abdellatif et al. (eds.), Construire la Méditerranée, penser les transferts culturels. Approches historiographiques et perspectives de recherche (Ateliers des DHI Paris 8), Munich 2012; Michael Borgolte and Matthias M. Tischler (eds.), Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien, Afrika, Darmstadt 2012. Further literature is discussed in the introduction by Wolfram Drews and Christian Scholl above.

4 There is no good overview of the relationship between sociological and historical modernization theories, but see Wolfgang Knöbl, Aufstieg und Fall der Modernisierungstheorie und des säkularen Bildes moderner Gesellschaften, in: Ulrich Willems et al. (eds.), Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung, Bielefeld 2012, pp. 75–116 and my own rough sketch, Sita Steckel, Differenzierung jenseits der Moderne. Eine Debatte zu mittelalterlicher Religion und moderner Differenzierungstheorie, in: Frühmittelalterliche Studien 47 (2013), pp. 35–80, at pp. 42–51.

5 The term meta-narrative is used here to denote a long-term perspective on history grounded in some theoretical framework, such as sociological or philosophical theories; the terms 'grand narratives', 'master narratives' etc. are used in a less specific sense to refer to historical narrations covering long periods and providing foundational stories for specific identities, cf. Franziska Metzger, Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert, Bern, Stuttgart, Vienna 2011, esp. pp. 91–93. On historical narrative in general, see Alun Munslow, Narrative and History (Theory and History), New York 2007; Chris Lorenz, Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Cologne, Weimar, Vienna 1997, ch. VIII; on 'master narratives' dealing with the

For the European Middle Ages in particular, we often encounter master narratives framed in a mixture of macro-history and modernization theory, crediting Europe – and specifically, Western Europe of the high Middle Ages – with laying the foundations of global, secular modernity, and exporting it outwards. Modernization was seen to arrive with 'delay' in the Holy Roman Empire and the Central and Eastern areas of Europe after the high Middle Ages, then (largely after the Middle Ages) to spread further into the world. In such a perspective, cultural connections are mainly seen as uni-directional, and historical change is seen to start at a European core – all of which relegated the study of cultural entanglements firmly to the peripheries of historical enquiry.

The problem with this type of history is not that it has not been criticized, but that it is typically organized in grand narratives, and as such, immune to many forms of criticism. This fact is not new, but it needs to be emphasized: the debate on postmodernism has made the problem of historical narration a well-known issue, and extant historical master narratives (typically based either on Marxism or modernization theory) have been extensively criticized.[6] From the 1980s onwards, the turn towards cultural history pushed the older, heavily charged *grand récits* into the background. In fields strongly influenced by cultural history, their prime assumptions were largely replaced. But they continued – and still continue – to provide the only extant frame of reference for long-term processes in several areas of study; not only in some sub-fields within the history of the pre-modern period, but also within the political and social sciences and global history.

If medievalists and early modernists hope to show the importance of cultural entanglement and of a transcultural perspective, it is these narratives of the Rise of the West and of a Euro-centric modernization that must be transformed. In fact, they need to be adapted somehow if we hope to achieve a more dynamic historical framework for long-term processes within a multi-centric world – in which Europe has been 'provincialized' (Chakrabarty) – at all. But as I would caution, this may not be easy to achieve through specialized research and theoretical models.

As we have come to realize, the problem with narratives – highly efficient vehicles of historical meaning and identity – is that they cannot be falsified.[7] Unlike a scien-

Middle Ages, see Frank Rexroth (Hg.), Meistererzählungen vom Mittelalter. Epochenimaginationen und Verlaufsmuster in der Praxis mediävistischer Disziplinen (Historische Zeitschrift. Beiheft 46), Munich 2007.

6 On these developments, see the instructive recent overview by Lynn Hunt, Writing History in the Global Era, New York, London 2014, esp. ch. 1–2, pp. 13–78; she enumerates four great paradigms, Marxism, modernization, the Annales school and identity history, though I can only deal with the first two in this chapter.

7 In addition to work on historical narratives, which is summarized for example in Lorenz (note 5), see also Albrecht Koschorke, Zur Logik kultureller Gründungserzählungen, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 1 (2007), pp. 5–12.

tific hypothesis, a historical narrative cannot be disproven by convincing criticisms of its individual constituents. A sweeping story like that of Europe's growing dominance over the world draws its strength and structure from sociological and political macro-theory rather than historical micro-analyses, and can take quite a bit of small-scale criticism by historians without incurring visible damage. The only way to get rid of large-scale narratives, it appears, is to re-write them – or to replace them with other narratives.

And in fact, several voices have recently re-asserted that we need narration as a tool of historical meaning-making anyway.[8] To work with theoretical models or to attack grand narratives through visual metaphors like the intriguing but complicated rhizoma may be productive and interesting for specialized debate. But most of us are still under high pressure to produce scholarly publications in the traditional formats of books and articles. There is no denying that a linear mode of presentation – in short, a story, with a beginning and an end – helps to organize this kind of text, and that expectations, conventions and its proven high effectivity favor it.

More importantly, we will need convincing historical narration of varying types to reach the different audiences we rely on. These do not only include specialized colleagues – who are, if they also work on cultural entanglement, hardly in need of further persuasion. Rather, we must be able to speak to colleagues who are sceptical of the importance of a transcultural perspective, and to colleagues from other academic disciplines, who are becoming more and more influential in allotting research funding. Moreover, there are students and finally non-academic audiences. The latter, who are understably keen on the larger picture and seem to enjoy non-specialized books on themes like global history, would be a particularly important audience for studies of cultural entanglement. But they are at the moment mostly targeted by a new generation of macro-historians, some of whom are simply re-hashing the old 'Rise of the West' paradigm without much reference to current research.[9] Though specialists have made efforts to produce new handbooks and overviews, this process seems to be in the beginning stages. While there is no reason to be overly dramatic, it does seem worrisome that the broader public knows little to nothing about the the elaborate, expensive and often highly useful research done in specialized academic communities, which is increasingly conducted for dwindling audiences of a few students and colleagues.[10]

8 Cf. Hunt (note 6), p. 40; Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, Munich 2009, pp. 13–16.

9 I am particularly alarmed by some examples of heavy-handed identity history such as Niall Ferguson, Civilization. The West and the Rest, London 2011, which to me mostly seems to aim to assert Western cultural hegemony which it perceives as threatened. But there is, of course, also more nuanced and thought-provoking work on global history for a popular market.

10 For a related but slightly different angle of criticism of current historical introversion, see Jo Guldi and David Armitage, The History Manifesto, Cambridge 2014, http://historymanifesto.cambridge.org

As I would moreover argue, certain forms of story-telling seem fundamentally necessary to generate a form of scholarship which has enough coherence and clout to reach all these relevant groups. The rhizoma may thus be a great framework to experiment with, and cultural entanglement may be multi-directional, but to put it very bluntly: story street is a one-way street (see fig. 1). Besides theoretical models, transcultural and entangled histories need modes of linear narration.

But this does not mean that we need to return to older forms of large-scale teleological historiography, or that we should base our research solely on old-fashioned narrative accounts – quite to the contrary. What I would hope for is an interdisciplinary debate on the ways in which the study of medieval and early modern history, art history, literature and other disciplines can and should be communicated to various audiences, and how we can solve the dilemma of wishing to replace older master narratives without falling into the trap of new teleologies.

Put in this context, the papers presented and discussed at the Münster conference proved highly intriguing not only on the thematic, but also on the narrative level. Most contributors did not only position themselves critically towards older large-scale narratives implicitly or explicitly. They also told different kinds of stories, organized in more or less linear, comparative or episodic forms – but all of them managed to break down the theoretical ideas inherent in a transcultural perspective to a manageable level. Taken together, the contributions thus document that we can, indeed, tell innovative kinds of stories about entanglement and disentanglement. *In lieu* of a conclusion, I would like to summarize some patterns emerging from the chosen forms of narration, rather than their content. To point out the larger – and as I think, quite pressing – issues inherent in this task, I present some further preliminary discussion, both on difficulties and possibilites inherent in new forms of narration.

Pitfalls for New Narratives: Theorizing Transformation in Multi-Centric Constellations

Even if we acknowledge the need to construct new overarching narratives and overviews, it seems highly advisable to reflect on the possible scope and nature of such frameworks first. How 'grand' could and should new narratives become? Could the study of the pre-modern period, and in particular of the medieval centuries, profit from orienting itself more firmly towards large-scale frameworks of global history, often tested already for the modern period? Or should we attempt to construct new convincing narratives and models of long-term change ourselves – possibly by turning to more recent macro-historical models debated in sociology and other fields?

[last accessed: 15.02.2015]. For a recent handbook, see e. g. Thomas Ertl and Michael Limberger, Die Welt 1250–1500 (Globalgeschichte 2), Vienna 2009.

If we contemplate possible frameworks built on global history models for a moment, they seem rather intriguing, especially for the study of pre-modern cultural entanglements. Not only is this a topic of interest to broader as well as specialist audiences. It could also be argued that most recent approaches to long-term historical transformations have stressed the role of cultural encounter, which was clearly underrepresented in older modernization theory. After all, cultural contact, conflict, competition and interaction do not only explain much about identities. Many new overarching social, political and economic structures of the medieval and early modern period emerged where new cultural contacts and conjunctions created a need or opportunity for them. Historical models explaining structural transformations by recourse to cultural contact (instead of understanding them as internal 'developments' of essentialized cultural units in the Hegelian sense) might thus enable us to give better answers to the questions purportedly answered by older theories and especially by modernization theory. For example, modernization-oriented medieval history has already argued that the more densely settled, economically potent areas of Europe (more or less the 'Europe of cities') were engines of transformation – and this could be tied to their role as cultural hubs and their high connectivity just as well as to economic factors alone.

As I would argue, however, there is one significant problem inherent in such a 'revised modernization' approach. Even if Europe and the Euro-Mediterranean continuum remain the focus of attention for many historians of the pre-modern periods, we do not perceive them as unified areas anymore. Rather, we attempt to write the history of a world region with many centers and zones today. As traditional narratives tend to construct a unified identity, any attempt to build an overarching story for this type of multi-centric area must lead into difficulties. Often, the main outcome will simply be a renewed bout of the old disease of 'precursorism', in which experts for the pre-modern periods attempt to claim early origins for certain modern phenomena. Typically, this is resoundingly ignored by modernists, and instead leads to quarrels between medievalists and early modernists about the respective importance of their various precursors of modernity.

The problem can be exemplified rather drastically by the fate of the 'Renaissance' narrative within Europe and the Mediterranean area. As is well known, the charged concept of re-birth became a convenient label for a nuanced narrative of cultural renewal during the nineteenth century. The narrative of the Italian Renaissance was in fact so successful that it was, as it were, copied into the Middle Ages in the early twentieth century.[11] At first, this only led to the postulates of a 'Twelfth-Century

11 See Warren T. Treadgold, Renaissances Before the Renaissance. Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages, Stanford 1984; Robert L. Benson, Giles Constable and Carol D. Lanham (eds.), Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, Cambridge (Mass.) 1982, esp. the introduction.

Renaissance' (1927) and a 'Carolingian Renaissance' (1924). But these were copied yet again, so that renaissances soon multiplied. This generated some critical debate, but individual narratives such as the ones about the 'Northumbrian' or 'Ottonian Renaissance' still flourished. With hindsight, attaching the label of 'renaissance' to various periods of Northern European history mostly served the purpose of providing a tested and approved narrative structure – and probably relevance and glamour – to studies into less appreciated political, intellectual or religious reforms of the medieval period. As most renaissances were postulated within limited fields anyway, debate focused much more on the meaning of the term for specific renaissances than on its curious multiplication.

If the perspective is widened beyond the traditional focus of Latin Europe, however, the multiplicatory effects become so obvious as to verge on the comical. If we add only one other, smallish, regional entity within the Mediterranean continuum, the Byzantine Empire, we are faced with a staggering series of the Northumbrian, Carolingian, Macedonian, Ottonian, Twelfth-Century, Palaiologan and Italian Renaissances, to leave out various 'humanisms' in Greek and Latin culture. Juxtaposing interrelated historical narratives in this way must of course undermine the idea that any one of the renewals in question could have been a genuine historical turning point. Rather, we appear to be observing renewed, multiple and multi-focal cultural re-negotiations making use of the ancient heritage – as is being asserted in recent research.[12]

If we add the fact that ancient intellectual culture also underwent several re-births in the Islamic Near and Middle East and Africa, the idea that this huge area could have been historically defined by one particular transformation, and that this should have been the Twelfth-Century or Italian Renaissance in particular, becomes even more problematic. Such a claim can only be upheld (and has been upheld historically) by insisting upon older grand narratives of the 'Rise of the West' and a complementary narrative of a 'Golden Age' of Islamic science followed by decline, which have recently come under criticism.[13] As I would guess, almost any individual scholar's opinion on the relative importance of various renaissances and renewals in this huge area would be defined by their own regional and cultural standpoints and their specific area of research.

The few extant attempts to connect the European Middle Ages to recent large-scale frameworks seem to be burdened with similar problems. A good example are studies

---

12 See e. g. the research agenda of the SFB 644 "Transformationen der Antike" at HU Berlin, http://www.sfb-antike.de/startseite/ [last accessed: 15.02.2015] and cf. Hartmut Böhme et al. (eds.), Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels, Munich 2011.

13 See e. g. Frank Griffel, "… and the killing of someone who upholds these convictions is obligatory!" Religious Law and the Assumed Disappearance of Philosophy in Islam, in: Andreas Speer and Guy Guldentops, Das Gesetz – La Loi – The Law (Miscellanea Mediaevalia 39), Berlin, Boston 2014, pp. 213–226.

using paradigms described as 'top-down globalization' by American historian Lynn HUNT – as she cautions, large-scale globalization narratives may simply re-import older modernization theories.[14] As she argues, 'top-down' history of globalization is organized by the idea of a single, uni-directional process of increasing globalization running towards the present, typically marking economic history out as the dominant thread. There are currently two camps within this research field[15] – adherents of the traditional 'Rise of the West' narrative which dates the origins of Western hegemony to the Middle Ages, and adherents of a late 'Great divergence' between Europe and Asia in the eighteenth and nineteenth centuries.

If medievalists choose the first camp, they invariably run into political and identity-driven issues, as this is very clearly a Euro-centric narrative, whose comparative basis is so far inadequate. Michael MITTERAUER's "Why Europe", which offers a comparative discussion of European and Asian societies, for example, has been widely acclaimed for its incisive analysis. But it seems to fall into the category of asymmetrical comparison, as it does not offer comparable analyses for Europe and Asia – which we may, in fact, be unable to produce at the moment, as too much still has to be done and a shared vocabulary of research is still under construction.[16]

But the latter camp does not fare much better. Recent considerations formulated by British historian Robert I. MOORE highlight problematic issues of narrative and of the theoretical structuring of historical writing even more sharply. In several articles dedicated to the task of locating medieval Europe in Eurasian and global history, MOORE very carefully distanced himself from older linear stories of the 'Rise of the West', and joined the 'Great Divergence' side instead.[17] He cautions that history can

14 Cf. HUNT (note 6), pp. 13–14 (definition of 'paradigm'), pp. 59–65 (top-down globalization).

15 For an overview, see Patrick O'BRIEN, Ten Years of Debate on the Origins of the Great Divergence (Reviews in History 1008), http://www.history.ac.uk/reviews/review/1008 [last accessed: 15.02.2015] and the contributions in Jürgen OSTERHAMMEL (ed.), Weltgeschichte (Basistexte Geschichte 4), Stuttgart 2008.

16 See Michael MITTERAUER, Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, Munich 2004, with the reviews by William CAFERRO, Review: Michael MITTERAUER, Why Europe? The Medieval Origins of its Special Path, Chicago 2010, in: The Medieval Review 11.07.18, http://hdl.handle.net/2022/13388 [last accessed: 15.02.2015]; Ludolf KUCHENBUCH, Kontrastierter Okzident. Bemerkungen zu Michael Mitterauers Buch ‚Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs', in: OSTERHAMMEL (note 15), pp. 121–140. On the concept of asymmetrical comparison, see Jürgen KOCKA, Asymmetrical Historical Comparison. The Case of the German Sonderweg, in: History and Theory 38 (1999), pp. 40–50. On the state and issues of comparative research on Europe and Asia, see e. g. Antje FLÜCHTER, Structures on the Move. Appropriating Technologies of Governance in a Transcultural Encounter, in: EAD. and Susann RICHTER (eds.), Structures on the Move (Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context), Berlin, Heidelberg, 2012, pp. 1–27.

17 See Robert I. MOORE, Medieval Europe in World History, in: Carol LANSING and Edward D. ENGLISH (eds.), A Companion to the Medieval World (Blackwell Companions to History 16), London 2012, pp. 563–580, at pp. 563–564; see also ID., The Transformation of Europe as a Eurasian Phenomenon, in: Johann P. ARNASON and Björn WITTROCK (eds.), Eurasian Transformations. Tenth to Thirtheenth

no longer be written as a unified story of essentialized civilizations, adding a warning about constructing asymmetrical comparisons highlighting Europe's special path rather than traits shared worldwide:

> Whatever Europe was, and whatever part it has played in the making of the modern world, it has to be assessed in the light of the differences between the many histories of Europe's variously defined sets of inhabitants, and equally of the similarities that so many of them turn out to have possessed to counterparts in other parts of the world.[18]

Yet at the end of his text – which happens to be a handbook chapter and thus geared to a broader audience of students – Moore concludes with a summary which is as pithy as it is problematic. He arrives at the conclusion that medieval European transformations were so important that we must postulate two Great Divergences – not only the one in the nineteenth, but also another one in the long twelfth century, a "First Great Divergence".[19]

This assertion cannot be accused of being unfounded: Moore has conducted in-depth studies of the large-scale economic, political, social and religious transformations taking place in Europe in the tenth to twelfth centuries. He refers to medieval Asian developments, though they do not feature very prominently in his text. But one is tempted to speculate where this type of adaptation of a large-scale, uni-directional narrative will lead: I strongly suspect that other scholars may feel motivated to discover other 'Great Divergences' and copy this narrative structure, as happened with the 'renaissance' motif.

If we look at Moore's narrative rather than his specific argument, it turns out that his own research on the European transformations of the central Middle Ages represents an (albeit much improved and enlarged) version of the narrative of the 'Twelfth-Century Renaissance', at least insofar as it represents a narrative of modernization linking modern European identities to the central Middle Ages as a point of origin.[20] In this respect, Moore of course is part of a very respectable tradition of historians, which includes scholars such as Charles Homer Haskins, Joseph Strayer, Richard W. Southern, Walter Ullmann or Gerd Tellenbach.[21] Yet on the level of narrative construction, Moore's argumentation rather encourages speculation: if the 'Twelfth-Century Renaissance' narrative can morph into a 'First Great Divergence', what about the other medieval renaissances? We may not quite end up with a series

Centuries. Crystallizations, Divergences, Renaissances, Leiden, Boston 2011, pp. 77–98. On the role of the European Middle Ages in global history, see also Thomas Ertl (ed.), Europas Aufstieg. Eine Spurensuche im späten Mittelalter (Globalhistorische Skizzen), Vienna 2013.

18 Moore, Medieval Europe (note 17), p. 568.

19 Ibid., p. 577.

20 See especially Robert I. Moore, The First European Revolution, c. 970–1215, London 2000.

21 See the references in Steckel (note 4), pp. 45–51.

of the Northumbrian, Macedonian, Carolingian, Ottonian, Twelfth-Century, Palaiologan and Italian First Great Divergences. But just a bit of input from ancient historians and early modernists – who have experimented with ideas of a First Great Divergence between Ancient Rome and China before 500CE[22] and an Early Modern Great Divergence happening towards 1500 rather than 1800[23] – would be enough to change the nature of the game. Rather than a number of 'great' divergences, we would be left with many small divergences, or simply divergences.

Once the door to a description of divergences in general is opened, however, there would be no further reason to exclude a host of small-scale developments. In fact, even a large-scale transformation such as the one re-shaping Europe in the long twelfth century – whose importance and relevance I can only underline – could be broken up into many smaller regional shifts, which do not always run parallel to each other. This has, in fact, already been observed, if not in any systematic way.[24] Once the hypothetical multiplication process of divergences encompasses enough different regional and cultural units, however, the relative importance of various historical divergences would once again be up to personal, cultural and disciplinary standpoints.

This type of problem seems more or less inevitable in adaptations of narratives originally meant as foundational stories for single, unified identities, and hinging on one transformation – from medieval to modern, from regional to global, or from religious to secular, to name just the most popular ones. These stories simply cannot accommodate recurring and episodic change, or multi-centric areas in which several identities are in flux. How to solve this dilemma?

One possibility may be to turn to rather more abstract frameworks, i. e. to theoretical models and metaphors imported from other disciplines, such as the rhizoma – but to combine and complement them with narrations focused on the mid and short term, whose task it is to 'translate' the theoretical models and make them tangible. Such narrations would have to be complex enough to express our changed views of transcultural processes, but simple enough to reach our different audiences. If we

---

22 Admittedly, this concept has only been put forward tentatively and has not made it far, for understandable reasons; but see Walter Scheidel, From the 'Great Convergence' to the 'First Great Divergence'. Roman and Qin-Han State Formation and its Aftermath (10/2007). Available at http://ssrn.com/abstract=1096433 or http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1096433 [last accessed: 15.02.2015].

23 See e. g. Stephen Broadberry and Bishnupriya Gupta, The Early Modern Great Divergence. Wages, Prices and Economic Development in Europe and Asia 1500–1800, in: The Economic History Review 59 (2006), pp. 2–31. Countless histories seeing the Reformation period and the beginning of European Expansion as a caesura also come to mind.

24 The different regional developments of the long twelfth century are emphasized (if rather implicitly) in the contributions to Thomas F. X. Noble and John H. van Engen (eds.), European Transformations. The Long Twelfth Century (Notre Dame Conferences in Medieval Studies), Notre Dame (IN) 2012; see esp. John Van Engen, The Twelfth Century. Reading, Reason, and Revolt in a World of Custom, ibid., pp. 17–45.

look around, speculation about both levels of such a double strategy is already going on in various fields.

Within historical research, and especially research focused on political structures, models of comparative history and patterns of comparative narration are the most important field for experiments. In studies of comparative and entangled histories, the image of the rhizoma can be most easily appropriated and filled with concrete historical evidence. Comparisons typically dynamize linear narratives and meaning-making based on one identity, after all.[25] Several scholars have provided thought-provoking examples for narrative techniques recently, ranging from elaborate *histoire croisée* patterns to sweeping multi-focal regional comparisons such as Chris WICKHAM's "Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean 400–800".[26]

More generally, this research field has also given birth to approaches which HUNT characterizes as 'bottom-up globalization'.[27] In contrast to uni-directional 'top-down' globalization narratives, they trace the supra-regional entanglement of specific areas over time, and do not necessarily stay within a modernization paradigm. As their starting point is not the globalized present but a largely regionalized, multi-centric past, they typically arrive at more complicated patterns, with multiple world regions forming shifting constellations which eventually lead to 'multiple modernities'.[28] This type of investigation is not only more manageable for historical scholars, who tend to work on one segment of such long-term entanglement processes. As HUNT emphasizes, relevant studies typically also do without a predetermined focus on economic factors, highlighting the connections and influences between economic, political and other transformations instead. By analyzing the social or political backgrounds of economic shifts locally, or vice versa, links and causalities between different phenomena can be established.[29]

Other models for long-term historical transformations have arisen in the study of religion. In this field, it is periodization rather than regionally based identity which has engendered problems, as certain religious transformations tend to recur

25 Cf. Michael BORGOLTE and Ralf LUSIARDI (eds.), Das Europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik (Europa im Mittelalter 1), Berlin 2001; Heinz-Gerhard HAUPT and Jürgen KOCKA, Comparative History. Methods, Aims, Problems, in: Deborah COHEN and Maura O'CONNOR (eds.), Comparison and History. Europe in Cross-National Perspective, London 2004, pp. 23–39, at p. 25.

26 Chris WICKHAM, Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean 400–800, Oxford, New York 2005.

27 Cf. HUNT (note 6), pp. 65–77.

28 See Shmuel N. EISENSTADT, Multiple Modernities. Analyserahmen und Problemstellung, in: Thorsten BONACKER and Andreas RECKWITZ (eds.), Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2007, pp. 19–45.

29 See HUNT (note 6), pp. 65–66.

in similar forms and thus also invite 'precursorism'.[30] Euro-centric modernization theory enabled many older master narratives of linear or outright teleological European secularization and rationalization, for example. As the idea was appropriated in various fields of historical research, the most important turning point has been dated variously to the twelfth, thirteenth, sixteenth, eighteenth or twentieth centuries. A variant form of the 'Rationalization of Europe' is the narrative of the 'Rise of Pluralism', which describes a breakthrough towards tolerance during the early modern and modern periods. Lately, some research has attempted to define Europe as an area which has always and from the beginnings been characterized by religious plurality[31] – only to run into renewed bouts of precursorism, as various researchers are still keen to emphasize that Europe may always have been pluralistic, but was much more pluralistic from 'their' period onwards.[32]

But recently, the debate has managed to wrench itself out of its precursorist rut with the observation that phases of secularization seem to be interspersed with religious renewals. We may thus see patterns of recurring sacralization and de-sacralization rather than uni-directional secularization.[33] This could very well be applied to the medieval centuries, too, as they have not only been credited with a 'Twelfth-Century Renaissance' with strong tendencies towards a secularization of law, politics and learning, but – at the same time and in the same regions – with a 'Twelfth-Century Reformation' and new 'religious movements', too.[34]

---

30 See especially Alexandra Walsham, Migrations of the Holy. Explaining Religious Change in Medieval and Early Modern Europe, in: Journal of Medieval and Early Modern Studies 44 (2014), pp. 241–280; ead., The Reformation and the 'Disenchantment of the World' Reassessed, in: The Historical Journal 51 (2008), pp. 497–528.

31 See especially Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke and Kocku von Stuckrad (eds.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, 2 vols., Göttingen 2009.

32 See e. g. (ironically, in the very volume insisting on plurality as a characteristic feature of Europe since antiquity) Burkhardt Gladigow, Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit, in: Kippenberg, Rüpke and von Stuckrad (note 31), vol. 1, pp. 15–39.

33 See N. Jay Demerath, Secularization and Sacralization Deconstructed and Reconstructed, in: James A. Beckford and N. Jay Demerath (eds.), The SAGE Handbook of the Sociology of Religion, London 2007, pp. 57–80.

34 See the references in Sita Steckel, Säkularisierung, Desakralisierung und Resakralisierung. Transformationen hoch- und spätmittelalterlichen gelehrten Wissens als Ausdifferenzierung von Religion und Politik, in: Karl Gabriel, Christel Gärtner and Detlef Pollack (eds.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin [2]2014, pp. 134–175, esp. pp. 155–175; for the mentioned research, see Giles Constable, The Reformation of the Twelfth Century, Cambridge, New York 1998; Herbert Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik (Historische Studien 267), Berlin 1936, repr. Darmstadt 1977.

Speculating about non-teleological models for long-term change, several voices have expressed the opinion that we seem to witness recurring transformations or cultural re-negotiations, similar to 'waves', 'spirals' or even 'cyclical developments'.[35] Early Modern historian Alexandra WALSHAM, who offers the most trenchant analysis of this issue for the history of religion, points out the problems inherent in such concepts, especially in the term 'cycles': it easily leads to the assumption that historical change is rhythmical or that history repeats itself.[36] As she argues, it may be more helpful to think of a 'spiral' or waves of continuing transformations of religion, a notion conserving the modern understanding of history as an open process unfolding towards an unknown future.[37] Breaking the problem down to specific short- and mid-term approaches, WALSHAM discusses transformations based on generational change, a concept also important in the study of twentieth-century religion.[38] Another pattern she points out is the rise and institutionalization of new religious movements, an approach especially familiar in the study of medieval religious orders.[39]

In addition, more recent sociological models might be considered as frameworks for religious change. For example, adaptations of Pierre BOURDIEU's concept of a 'religious field' suggest interesting frames:[40] as Astrid REUTER has argued, we can dynamize this concept historically by assuming repeated "boundary work" re-defining the religious field[41] – an approach I have found quite helpful for the medieval period, too.[42] Volkhard KRECH's considerations on long-term and global change add the sug-

35 See the summary in WALSHAM, The Reformation Reassessed (note 30), pp. 517–527; EAD., Migrations of the Holy (note 30), pp. 261–265.

36 See WALSHAM, Migrations of the Holy (note 30), p. 264; she also (ibid., p. 261) cites the warning formulated by John VAN ENGEN, The Future of Medieval Church History, in: Church History 71 (2002), pp. 492–522, p. 514 that "to treat 'reform' as cyclical, almost predictable, robs its history of drive and contingency – and allows us to get away with explanations or narratives that are ultimately unsatisfying."

37 WALSHAM, Migrations of the Holy (note 30), p. 264.

38 Cf. Hugh MCLEOD, The Religious Crisis of the 1960s, Oxford 2007; Christel GÄRTNER, Generationenabfolge – ein Faktor des Wandels in Modernisierungsprozessen. Shmuel N. Eisenstadts Beitrag zur Generationensoziologie, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 38 (2013), pp. 425–436; Beate FIETZE, Historische Generationen. Über einen sozialen Mechanismus kulturellen Wandels und kollektiver Kreativität, Bielefeld 2009.

39 See e. g. the various observations in Gert MELVILLE and Giancarlo ANDENNA (eds.), Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter. Akten des 3. Internationalen Kongresses des italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte (Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiosen Lebens im Mittelalter 26), Münster 2005.

40 See the discussion in STECKEL (note 4), pp. 67–78.

41 See Astrid REUTER, Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld (Critical Studies in Religion 5), Göttingen 2014).

42 See STECKEL (note 4), esp. pp. 67–71, and EAD., Auslegungskrisen. Grenzarbeiten zwischen Wissenschaft, Recht und Religion im französischen Bettelordensstreit des 13. Jahrhunderts, in: Martin MULSOW and Frank REXROTH (eds.), Was als wissenschaftlich gelten darf. Praktiken der Grenzzie-

gestion that a global perspective should probably assume a gradual convergence of several different religious fields towards a fairly recent globalized one.[43]

Finally, another area of study in which similar considerations have been voiced is the study of pre-modern and modern knowledge cultures.[44] MERSCH discusses the palimpsest as a metaphor for cultural appropriation and re-writing,[45] an idea akin to FOUCAULT's concept of an archaeology of knowledge.[46] Within the field of the history of knowledge, roughly related models have been adapted to describe historical transformation processes, for example as 'revolutions of knowledge' and recently as 'episteme in motion'.[47] The latter concept aims to describe long-term processes of recurring transformations of knowledge. But it emphasizes that each adaptation of knowledge – including attempts to fix, conserve or codify traditions – invariably brings small-scale change, which can occasionally lead to large-scale shifts if several transformations co-incide. The emerging model is one of long-term change which is nevertheless imagined as episodic, non-linear and non-teleological.

It remains to be discussed how such models could be translated into concrete patterns of historical narration – and as I would underline, the contributions to this volume point to various possibilities and patterns. In the following, I highlight some of these before returning to more general issues in a conclusion.

Three is Better than Two: Narrating Time and Space beyond 'Old to New'

Several contributions to this volume manage to compress quite a lot of issues into rather brief, clearly laid out narrations. Both Christian SCHOLL's and Amy REMENSNY-

hung in Gelehrtenmilieus der Vormoderne (Campus Historische Studien), Frankfurt a. M. 2014, pp. 39–89.

43 See Volkhard KRECH, Dynamics in the History of Religion. Preliminary Considerations on Aspects of a Research Programme, in: ID. and Marion STEINICKE (eds.), Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives, Leiden, Boston 2011, pp. 15–70.

44 For the pre-modern period, see the overview in Sita STECKEL, Wissensgeschichten. Zugänge, Probleme und Potentiale in der Erforschung mittelalterlicher Wissenskulturen, in: Martin KINTZINGER and EAD. (eds.), Akademische Wissenskulturen. Praktiken des Lehrens und Forschens vom Mittelalter bis zur Moderne (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 13), Bern 2015 (in print) and cf. Wolfgang DETEL and Claus ZITTEL (eds.), Ideals and Cultures of Knowledge in Early Modern Europe, Berlin 2002.

45 See MERSCH (note 2), at note 24.

46 Michel FOUCAULT, Archäologie des Wissens, Frankfurt a. M. 1986 (first publ. in French 1969).

47 See the SFB 980 "Episteme in Bewegung" at FU Berlin, http://www.sfb-episteme.de/konzept/index.html [last accessed: 15.02.2015] and cf. Johannes FRIED and Johannes SÜSSMANN (eds.), Revolutionen des Wissens. Von der Steinzeit bis zur Moderne, Munich 2001.

DER's contributions, for example, deal with religious entangling and disentangling. Both also engage older narratives of a rise of pluralism, which typically either constructed a linear development moving from separate religions to hybrid forms, or from harmonious co-existence to persecution.[48] But both contributions avoid this trap by juxtaposing several episodes of the re-negotiation of religious identities, establishing a pattern of 'three is better than two'.

This is especially instructive in REMENSNYDER's considerations: she begins with the eleventh- and twelfth-century Christian appropriation of Muslim places of worship in Iberia, but does not end her story with the fascinating hybrid forms of devotion engendered by this process of entanglement (which would lead her into a 'Rise of Pluralism' narrative). Following the co-existence of Christianity and Islam into the fifteenth and sixteenth centuries, she makes clear instead that changed circumstances eventually led to a re-drawing of cultural boundaries, which altogether amounted to a process of disentanglement and de-hybridization. SCHOLL's contribution similarly sketches a long-term panorama of Jewish-Christian coexistence in German towns, discussing recurring instances of cultural entanglement as well as re-appropriations resulting in disentanglement.

These contributions emphasize the extreme importance and relevance of the concept of disentanglement: research on pre-modern and modern cultures has so far shown a strong tendency to view processes of entanglement and hybridization as increasing over time, especially if one scrutinizes historical narration. Even though the term 'hybridity' was not originally intended that way, there is a strong tendency to link it to processes resulting in ever-increasing cultural amalgamation and connectivity.[49] If we want to avoid a linear narrative of growing entanglement, or, on the other hand, an impression of constant, unmotivated transformation,[50] it seems essential to stress actor-driven disentanglement processes. Often, emphasizing the episodic nature of change helps to link the re-negotiation of identities to underlying shifts in economic, religious, social or political power, or, of course, to contacts and conflicts upsetting local or regional balances.

---

48 Both narratives seem strongly influenced by narratives of modernization and usually date the origins of modernization/pluralization to the high Middle Ages, though the latter (present for example in Robert I. MOORE, The Formation of a Persecuting Society. Authority and Deviance in Western Europe 950–1250, Oxford ²2007) highlights the negative, persecutory aspects of modernity as well as the positive ones.

49 As MERSCH (note 2), at note 10, recapitulates, theories of cultural hybridity tend to assume constant processes of transformation of identities rather than a developmental narrative from less to more hybridity.

50 See the remarks by Benjamin SCHELLER, Migrationen und kulturelle Hybridisierungen im normannischen und staufischen Königreich Sizilien (12.–13. Jahrhundert), in: BORGOLTE and TISCHLER (note 3), pp. 167–186, at p. 169.

As the contributions of the volume moreover show, the episodic nature of transformation seems to be especially well conveyed in narrative patterns avoiding 'two-part' stories, as these typically run the danger of being rather easily reabsorbed into older linear meta-narratives. Roland SCHEEL's contribution is a very good example of a story framing shifting regional entanglements; though he does not emphasize disentanglement processes to the same degree as REMENSNYDER and others do, his story manages to convey a strong sense of the changing and episodic nature of regional entanglement by framing a three-part transformation. Rather than just describing a process of increasing entanglement between Scandinavia and Byzantium, SCHEEL proposes distinct phases: early cultural contacts could not yet build on an extant shared framework and thus appear disparate and fragmented. But contacts eventually intensified to produce a period of cultural synchronicity, which encouraged interrelation in various domains. When contacts ceased after the Latin conquest of Constantinople, former entanglement turned into mere reception and internal adaptation of Byzantine material within Scandinavia. Though it is of course mainly SCHEEL's nuanced presentation of his material which manages to convey the differentiated message, I would also argue that the three-part narration strengthens it considerably. Moreover, the three-part narration would be able to convey the sense of episodic change even if the contribution's findings were to be compressed for a shorter, textbook-style presentation.

To avoid a linear 'old to new' pattern, the fairly simple narrative device of a three-part instead of two-part presentation may turn out to be one of the most helpful structures. It also has other advantages. As Jürgen OSTERHAMMEL points out, transformations can be more clearly explained and tied to different contexts and factors if they are framed by preceding and following developments[51] – whereas a sharp contrast of old and new tends to overstate dissimilarities, and a 'development' narrative focused on one change and its ramifications tends to obscure multi-causal processes. In both cases, changes are essentialized rather than explained.

Even where historians hope to trace a development from old to new, moreover, either the old or the new can be differentiated. To take up an example used by WALSHAM, the story of a successful religious reform can usually be incorporated into larger linear meta-narratives fairly easily. But slightly more complex studies contrasting not only the period before and after reforms, but going on to describe institutionalization – or, on the other hand, tracing reform, institutionalization and renewed reform – seem well able to transport a sense of recurring or episodic change.[52] Another way of dynamizing two-part narrations is, of course, to juxtapose two or more regions rather than two or more episodes.

51 Cf. OSTERHAMMEL (note 8), p. 87.

52 For an example, see the nuanced overview of monastic reforms by Gert MELVILLE, Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen, Munich 2012.

Diversity and Materiality: Transcending Narrations of Cultural Confrontation

Other contributions present rather different methodological and thematical approaches, but point out similar possibilities of subverting teleological narratives geared to the emergence of a unified identity. One way of undermining typical narrative frameworks of encounters or conflicts between cultural 'self' and 'other' is to focus on diversity in various situations. Again, the 'three is better than two' rule seems to hold: Antje FLÜCHTER's contribution, for example, describes the self-positioning of the British ambassador at the Mughal court. As it turns out, he did not only find himself confronting the Emperor Jahangir. He also measured his own status in relation to that of the Persian ambassador. This at the same time created a triangle between the English embassy, the Dutch embassy, and the Mughal Emperor. Such multi-sided encounters were mentioned frequently during the conference – in fact, even ostensible dual oppositions may hide them. The conflict constellations discussed by SCHOLL, for example, treated Christians and Jews. But as it turned out, Jews faced not only Christian city-dwellers, but also the bishop, whose view on Christian-Jewish relations could diverge markedly from the perspective of the citizens. SCHEEL's contribution describes how the connections to Byzantium and Jerusalem were instrumentalized in the competition between the Scandinavian kings Sverrir and Magnús.

Lutz RICKELT's contribution superficially focuses on the enmity between Byzantines and the Latin world – but the accusation of being Latin-minded (*latinophrōn*) was leveled by Byzantine opponents facing each other within a shared political sphere. In RICKELT's case, internal cultural diversification was, thus, achieved by the 'import' or re-entry of a boundary usually separating cultural self and other. Similar processes of diversification of identity can be observed across the high and late Middle Ages, for example when clerics were prompted by local competition to polemically compare mendicant brothers to heretics,[53] or when Christian preachers held devout Muslims up as examples to bad Christians.[54] Putting constellations of diversity at the center of a historical narration thus appears as another way to dynamize two-part narrations by inclusion of a third element – or, of course, even more. As most three-actor stories tend to give reasons for changes or divergences in the various parties' standpoints,

53 See Sita STECKEL, Ein brennendes Feuer in meiner Brust. Prophetische Autorschaft und polemische Autorisierungsstrategien Guillaumes de Saint-Amour im Pariser Bettelordensstreit (1256), in: Christel MEIER and Martina WAGNER-EGELHAAF (eds.), Prophetie und Autorschaft. Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung, Berlin 2014, pp. 129–168.

54 To choose a fairly random example out of many, see the many positive aspects of the description of the religiosity of Muslims in Ricoldus de Montecrucis, Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient. Texte latin et traduction. Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre. Traduction, trans. by René KAPPLER (Textes et traductions des classiques français du Moyen Age 4), Paris 1997.

they typically also add an explanatory dimension to stories of two-way conflict or co-existence.

Several other contributions make use of a slightly different, but currently very popular way of narrating complex shifts in identity: as the contributions by Almut Höfert, Christian Scholl and Amy Remensnyder show, the history of specific material objects can be reconstructed to recover their various cultural appropriations and interpretations, thus re-creating the 'archeological' layers of the object's past uses.[55] Höfert's discussion of the twelfth-century coronation mantle of Roger II and its many re-interpretations gives a good example of this narrative strategy, which also conveys a clear sense of episodic, recurring change. As the mantle's story shows, the radical reduction of focus to a single object opens up enough room to link a larger number of episodic re-interpretations into a single story. In Scholl's contribution, a similar narration is attached to grave-markers and their successive uses, whereas Remensnyder's discussion of mosque/church buildings also uses them as a fixed basis to mark the regional ebb and flow of religious identities, which can be seen to advance and retreat across Iberia. Kristin Skottki's multi-layered contribution combines these types of narration in discussing some of the varying and manifold meanings and interpretations successively projected onto the Holy Land, both in medieval times and in modern historiography.

A final narrative pattern illustrated most easily on material objects and images can conclude the overview: as Sarit Shalev-Eyni's contribution on images and everyday objects from Christian-Jewish contexts shows, we cannot always separate processes of cultural entanglement and disentanglement into neatly ordered episodes or units. Rather than telling a straightforward story of oppositions, Shalev-Eyni's discussion circles around the images and things in question, and – emulating the art historian's own scrutiny of her objects – assesses them from different perspectives. The process of slow approximation shows that cultural artefacts can convey multiple and overlapping meanings and identities, and eventually dis-covers simultaneous layers of cultural convergence and boundary-drawing. An elaborate double cup decorated with the armorial device of a 'Judenhut', for example, may point to the labeling of Jews as 'others' through the forced wearing of discriminating symbols. But it might also testify to the close integration of Jewish merchants with their Christian neighbours, with whom they may have shared a taste for precious tableware and social drinking. In discussing diverging Jewish and Christian rituals, Shalev-Eyni also shows that both groups may have engaged in diverging rituals which attempted to counter the other group's respective interpretation – yet both used a mutually understandable, indeed increasingly related language of images and performance.

---

55 For this approach, see the literature discussed in the article by Almut Höfert in this volume; important impulses have recently come from exhibition projects, see mainly Neil MacGregor, A History of the World in 100 Objects, London 2010.

This points out an issue also tackled by SKOTTKI's contribution: while we can decipher many negotiations of cultural identity from the medieval and early modern period fairly clearly, others resist modern interpretation – either because they are too heterogeneous, as SKOTTKI argues for medieval crusaders' attitudes towards the conquered lands of the East, or because they remain ambiguous. As the various contributions dealing with materiality and images show, moreover, some media seem able to convey greater ambiguity than others, or can be more readily adapted to new identities.

While historians may often be be forced to tell simple stories to make themselves understood, it should not be forgotten that the more complex and enigmatic messages inherent in pre-modern texts, images, objects and performances exert their own kind of fascination. In its own fashion, the recent turn to the materiality of the past is an important pathway to making the complexities of a transcultural perspective understandable to non-specialist audiences: after all, the aura of images or objects like medieval Jewish gravestones and splendid ceremonial mantles derives from their accumulated history no less than from their material aesthetic,[56] and we can make this aura accessible again through historical narration or visualization.

Entanglement and its Audiences: An Open Agenda

As I hope to have shown, the contributions to this volume contain a very interesting mix of traditional and experimental historical storytelling. Explicitly or implicitly, the various approaches to cultural entanglement and disentanglement position themselves critically to older linear narratives and succeed in describing more complex patterns. As the contributions build on certain basic types of storytelling, they remain fairly straightforward even where they convey complexity. Typically, the contributions combine sequential and comparative narration – for example by juxtaposing two or more episodes of historical change and telling three-part stories, by contrasting not only two opposing cultures, but highlighting their internal diversity, or by tracing the episodes of cultural adaptation undergone by or inherent in certain objects. If we consciously attempted to build new mid-range narratives for a broader audience to complement abstract models, using such strategies consciously might turn out to be productive.

It would be interesting to debate in more detail how functional and how representative the strategies discussed above are – and whether we do need new large, small or mid-range narratives to convey the complex theories we work with. But there may be more urgent underlying issues: while experiments with a multi-centric history

56 Cf. C. Stephen JAEGER, Aura and Charisma. Two Useful Concepts in Critical Theory, in: New German Critique 38 (2011), pp. 17–34, at p. 19.

of the entangled Euro-Mediterranean area may be popular at the moment, they are by no means based on a very broad consensus within the fields of pre-modern history and especially within Medieval Studies as yet. To make such a framework truly relevant, scholars from many fields would have to engage in further debate and reach a provisional consensus on core questions. Most importantly, periodizations and contours of regions and cultural spaces would have to be re-evaluated across rather disparate areas of study. After all, the histories of Europe, the Mediterranean, Africa and the Middle East are not only debated in different national and regional academic communities, but also across the sub-disciplines of specialized economic, political and religious histories, art history, archaeology, literatures and so on.

Even if the impetus to locate Europe within a broader global panorama continues, moreover, discussing theroretical and methodical frameworks will not be enough to truly establish transcultural perspectives as a core part of historical study. We also need to convey new theories to non-academic audiences – for example by publicly presenting complex models and metaphors such as the rhizoma, the palimpsest and the spiral. Ideally, such presentations could make use of newly developing tools for visualization. We should also renew our engagement with historical materiality, which can currently profit from intensified and digitally enhanced communication with museums, archives and libraries. We might also invest more time and thought into story-telling as a basic, but unexpectedly sharp tool of historians.

But there is another 'broader audience' which may be more important than we think – that of neighbouring fields within our own disciplines, not least medieval history. At the moment, research engaging in a transcultural perspective is a rather clearly demarcated sub-field of historical study. There is much debate and methodological discussion, but it is often turned inward. As the contributions to this volume show, 'cultural encounter' is rather narrowly defined – the term either denotes contact between religious cultures such as Judaism, Christianity and Islam, or long-distance encounter reaching beyond Latin Christianity.

While this approach is needed to make up for deficits, and remains quite legitimate, it does appear limited. Much research on cultural transfer during the modern period, for example, has looked at neighbouring 'cultures' such as the national educational systems and literatures of Germany and France.[57] As it happens, current research on medieval political culture is still debating the considerable differences developing within Latin Europe from the high Middle Ages onwards – for example, differences between Western European monarchies, the Holy Roman Empire and the political communities of Central and Eastern Europe, but also differences between

57 See e. g. Michel Espagne, Jenseits der Komparatistik. Zur Methode der Erforschung von Kulturtransfers, in: Susanne Friede and Ulrich Mölk (eds.), Europäische Kulturzeitschriften um 1900 als Medien transnationaler und transdisziplinärer Wahrnehmung (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. Dritte Folge 273), Göttingen 2006, pp. 13–32.

Mediterranean contact zones, continental Europe and Scandinavia. These studies engage with the same problem of large-scale narratives – in fact, with the same basis of out-dated modernization theory. To dynamize extant models, much could be made of cultural entanglement within Latin Europe for the long twelfth century alone.[58]

On a different front, it could be argued that across large areas of high and late medieval Europe, 'religious diversity' was experienced primarily as intra-Christian diversity – the medieval Latin church was, after all, constantly witnessing the emergence of new religious movements in the form of heretical groups, monastic and mendicant orders or lay practices of spirituality and religious reading.[59] In the fifteenth century at the latest, we can speak of a society of "multiple options" concerning Christian religiosity.[60] In this field, older narratives are also being discussed – particularly, variations of modernization theory filtered through various denominational or secular standpoints.

Yet all three areas of research – cultural entanglements across the Euro-Mediterranean continuum, the emergence of diverse political structures, and of a differentiated religious culture within Latin Europe – have remained fairly separate for a long time. While a shared emphasis on political culture is currently drawing the first two together, the study of religion within Latin Christianity is still rather separate from studies of inter-religious encounter, and undergoing further internal specialization. There are, for example, rather clear demarcations between research on heresy, monastic and mendicant orders, female religiosity, lay religiosity and the clergy, standing apart from research on Christian-Jewish, Christian-Muslim and other forms of encounter.[61]

While there are, yet again, good reasons for this pragmatic division of labour, the debate about long-term perspectives, theoretical frameworks and engagement of the public is one area where intensified exchange does not only seem desirable, but necessary – for all fields involved. As the areas mentioned are all rather firmly entrenched in traditional frameworks and large-scale narratives inherited from older national or confessional history and modernization theory, they stand to gain from an expansion of horizons. More importantly, the pooling of intellectual resources would undermine tendencies to pit 'traditional' European history against transcultural perspectives

---

58 I again refer to the strong regional divergences treated, though not explicitly discussed, in Noble and Van Engen (note 24).

59 Cf. Nikolas Jaspert, Communicating Vessels. Ecclesiastic Centralisation, Religious Diversity and Knowledge in Medieval Latin Europe, in: The Medieval History Journal 16 (2013), pp. 389–424.

60 Cf. John van Engen, Multiple Options. The World of the Fifteenth-Century Church, in: Church History 77 (2008), pp. 257–284.

61 The fragmentation of this particular research field was the topic of a round-table on 'New Religious Histories' during the International Medieval Congress at Leeds 2014 co-organized by Melanie Brunner and Emilia Jamroziak (both Leeds), Amanda Power (Sheffield) and myself; a publication is planned.

and vice versa. This only weakens both sides in an increasingly competitive academic world, in which the study of pre-modern periods is fighting to keep its relevance at all.

It is not least this institutional and political framework of research which plays a role in theoretical debates: there is a very strong trend at the moment to focus on religious and cultural diversity, and the study of formerly marginal fields like cultural entanglements and inter-religious contact is highly rewarded. But if this boom does not generate a new way of thinking about history and its regional and chronological shape, and fails to communicate its results to a broader audience, the traditional historical narratives of modernization and the 'Rise of the West' will, in all probability, remain dominant, cementing the marginal role of pre-modern cultures. The old master narratives are, after all, rather firmly entrenched in policy-relevant disciplines such as political science, law and sociology. If current, highly sophisticated research fails to convince these audiences that the study of the medieval and early modern period can contribute to ongoing debates by providing new perspectives, we should not be surprised to find the relevance of our disciplines dwindling. If for this reason alone, the ways we organize and present our research should be more consciously debated, and we may want to engage in conversation about large-scale transformations with current theorists rather than outdated theories. As the approaches to cultural entanglement and disentanglement collected in this volume show, there is no lack of fascinating material, intellectual curiosity or willingness to engage in debate.



Fig. 1: Street sign in Cambridge, Massachusetts (Photo: © Sita Steckel).

Autorenverzeichnis

Prof. Dr. Wolfram Drews
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Historisches Seminar
Domplatz 20–22
48143 Münster
w.drews@uni-muenster.de

Prof. Dr. Antje Flüchter
Universität Bielefeld
Fakultät für Geschichtswissenschaft,
Philosophie und Theologie
Universitätsstraße 25
Gebäude X A3-202
33615 Bielefeld
antje.fluechter@uni-bielefeld.de

Prof. Dr. Almut Höfert
Universität Zürich
Historisches Seminar
Karl Schmid-Strasse 4
8006 Zürich
almut.hoefert@hist.uzh.ch

Dr. Margit Mersch
Universität Kassel
Mittelalterliche Geschichte
Nora Platiel-Str. 1
34127 Kassel
mersch@uni-kassel.de

Dr. Amy G. Remensnyder
Professor of History
Brown University
Department of History
Box N
Providence RI 02912
Amy_Remensnyder@Brown.edu

Lutz Rickelt, M.A.
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Institut für Byzantinistik und Neugräzistik
Rosenstr. 9
48143 Münster
l.rickelt@uni-muenster.de

Dr. Ulrike Ritzerfeld
Centro Tedesco di Studi Veneziani
Deutsches Studienzentrum in Venedig
Palazzo Barbarigo della Terrazza
S. Polo 2765/A, Calle Corner
30125 Venedig
uritzerfeld@hotmail.com

Jun.-Prof. Dr. Roland Scheel
Georg-August-Universität Göttingen
Skandinavisches Seminar
Käte-Hamburger-Weg 3
37073 Göttingen
roland.scheel@phil.uni-goettingen.de

Dr. Christian Scholl
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Historisches Seminar
Domplatz 20–22
48143 Münster
christian.scholl@uni-muenster.de

Dr. Sarit Shalev-Eyni
Department of Art History
The Hebrew University of Jerusalem
Mt. Scopus
Jerusalem 91905
sarit.shalev-eyni@mail.huji.ac.il

Dr. Kristin Skottki
Theologische Fakultät der Universität Rostock
Universitätsplatz 1
18055 Rostock
kristin.skottki@uni-rostock.de

Jun.-Prof. Dr. Sita Steckel
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Historisches Seminar
Domplatz 20–22
48143 Münster
sita.steckel@uni-muenster.de

Personenregister

Mit Asterisk (*) versehene Ziffern verweisen auf Nennungen in den Fußnoten.

Ortsregister

Sachregister